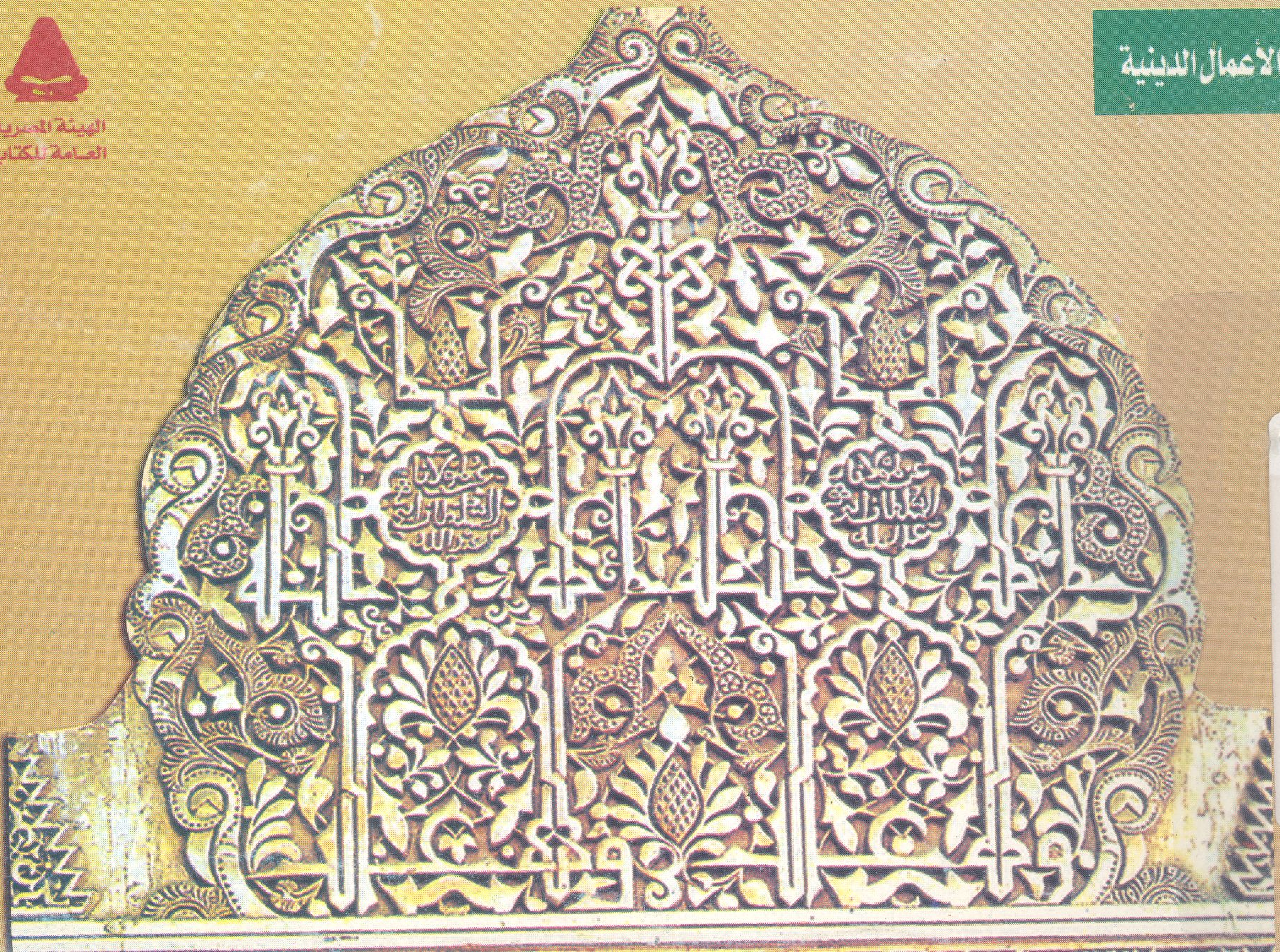
مهرجان القراءة للجميع ٢٠٠١ مكتبة الأسرة

أمين الخولى

المجددون فى الإسلام

الأعمال الدينية

الهيئة المصرية العامة للكتاب



المجددون فى الإسلام

على كتابي :

التنبئة بمن يبعثه الله على رأس كل مائة للسيوطي (٩١١هـ)

و« بغية المقتدين ومنحة المجدين على تحفة المهتدين » للمراغي الجرجاوي (ق١٣هـ)

مهرجان القراءة للجميع
للطفل . للشاب . للأسرة
جمعية الرعاية المتكاملة

مهرجان القراءة للجميع ٢٠٠١

مكتبة الأسرة

برعاية السيدة سوزان مبارك

(الأعمال الدينية)

المجددون فى الإسلام

أمـين الخـولى

الغـلاف
والإشراف الفنى:
الفنـان : محمود الهندى

المشرف العام :
د . سـمير سرحـان

الجهات المشاركة :

جمعية الرعاية المتكاملة المركزية
وزارة الثقـافـة
وزارة الإعـلام
وزارة التربية والتعليم
وزارة الإدارة المحلية
وزارة الشـباب
التنفيذ : هيئة الكتاب

على سبيل التقديم :

كان الكتاب وسيظل حلم كل راغب فى المعرفة واقتناؤه غاية كل متشوق للثقافة مدرك لأهميتها فى تشكيل الوجدان والروح والفكر، هكذا كان حلم صاحبة فكرة القراءة للجميع ووليدها «مكتبة الأسرة» السيدة سوزان مبارك التى لم تبخل بوقت أو جهد فى سبيل إثراء الحياة الثقافية والاجتماعية لمواطنيها.. جاهدت وقادت حملة تنوير جديدة واستطاعت أن توفر لشباب مصر كتاباً جاداً وبسعر فى متناول الجميع ليشبع نهمه للمعرفة دون عناء مادى وعلى مدى السنوات السبع الماضية نجحت مكتبة الأسرة أن تتربع فى صدارة البيت المصرى بثراء إصداراتها المعرفية المتنوعة فى مختلف فروع المعرفة الإنسانية.. وهناك الآن أكثر من ٢٠٠٠ عنواناً وما يربو على الأربعين مليون نسخة كتاب بين أيادى أفراد الأسرة المصرية أطفالاً وشباباً وشيوخاً تتوجها موسوعة «مصر القديمة» للعالم الأثرى الكبير سليم حسن (١٨ جزء). وتنضم إليها هذا العام موسوعة «قصة الحضارة» فى (٢٠ جزء).. مع السلاسل المعتادة لمكتبة الأسرة لترفع وتوسع من موقع الكتاب فى البيت المصرى تنهل منه الأسرة المصرية زاداً ثقافياً باقياً على مر الزمن وسلاحاً فى عصر المعلومات.

د. سمير سرحان

لوحة الغلاف

للفن الإسلامى نفوذ سرى غريب على أوروبا والعالم، فقد قلدوه عندما نقلوا حروفه، وعندما كرروا وحداته الزخرفية ونقوشه، ومن المفارقات العجيبة أن تشتمل إحدى الكنائس بمدينة فلورنسا الإيطالية ضمن منظر تتويج السيدة العذراء على أنسجة منقوشة بالحروف العربية، والزخارف الإسلامية النباتية، والخطوط والكتابات القديمة.

محمود الهندى

على سبيل التقديم
المجددون فى الإسلام

شيخنا الجليل الأستاذ/ أمين الخولى طيّب الله ثراه حين يهدى هذا الكتاب عن التجديد والمجددين فى الإسلام، إلى أولئك الذين يؤمنون بعالمية الإسلام وخلوده..

يصف عمله هذا بأنه بحث عن رسائل العالمية والخلود للإسلام...

وتكشف عبارة الإهداء هذه عما فى فكر الرجل من عميق الوعى بحتمية التجديد والتطور، التى هى سنة الحياة والإحياء، وأيضا بحتمية مسايرة فروع الدين لمتغيرات المكان والزمان حتى لا تتخلف الأحكام عن التشريع الذى نزلت أصوله فى الجزيرة العربية بين مكة والمدنية عن الوفاء بمتطلبات وظروف معتنقيه، فى جميع أنحاء العالم، حيث تتغير ظروف من نطبق عليهم.

وبهذا، وبهذا وحده تسلم عالمية الإسلام من تنطع المتنطعين وجمود المتحجرين، وتنفسح الآفاق أمام الرسالة الخاتمة، التى كان من خصوصيات الرسل لها أنه بعث رسولها إلى الناس كافة.

وفى زماننا الذى يتحدثون فيه عن صراع الحضارات، والتلويح بأن الألفية الثالثة ستكون عصر نهاية الإسلام، المتهم عندهم بالتخلف والرجعية ورفض التعددية وعدم قبول الآخر، والظالم لحقوق الإنسان.

فى زماننا هذا يصبح من الواجبات الدينية عرض المواقف التجديدية، التى قام بها علماء الإسلام وبعض حكامه لمواجهة المتغيرات، التى حدثت فى الزمان والمكان بتغيير بعض أحكامهم بما يتفق وتغير الزمان والمكان ليكشفوا للعالم عما فى الإسلام العظيم من يسر وبساطة ووسطية ومرونة.

وهذا ما أعنى شيخنا الجليل الأستاذ أمين الخولى طيب الله ثراه بعرضه فى هذه الدراسة التى جلا فيها فكرة التجديد وعرّف فيها بالمجددين عبر القرون، منذ عهد المجدد الأول عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه.

وفى زماننا الذى عنى فيه العلماء المسلمون بعرض الإعجاز العلمى للقرآن، يصبح مطلوبا أن تبذل العناية بالعطاء المتميز لبيان القرآن وبحسن فقهه والتدبر العميق لما يوحى به من الهدى الذى لاضلال بعده، والذى يهدى دائما للتى هى أقوم.

نائب رئيس المجلس

أ. د. عبد الصبور مرزوق

١٩٩٩/١٠/١١

إلى

الذين يدينون بعالمية الإسلام وخلوده

أهدي

هذا البحث عن وسائل هذه العالمية، وذلك الخلود

مقدمة
خطة وهدف (*)

تقرأ على طرة هذا الكتاب أنه كتب على أساس كتابى:

«التنبئة بمن يبعثه الله على رأس كل مائة» لجلال الدين السيوطى، و «بغية المقتدين، ومنحة المجدين على تحفة المهتدين» للمراغى الجرجاوى من أهل القرن الحالى، وهما كتابان متكاملان، عرفتهما مما وصل إلينا من كتب عن فكرة التجديد للدين.

وقد بلغت فكرة التجديد للدين إلى حد أن نظمت كما نظمت متون العلوم. فنظم السيوطى فى ذلك ما سمّاه تحفة المهتدين فى بيان أسماء المجددين. وقد وضع مع ذلك كتابا منثورا هو أول ما أشير إليه هنا واسمه كتاب: «التنبئة، بمن يبعثه الله على رأس كل مائة» وهو كتاب مخطوط، منه نسخة فى دار الكتب المصرية.

والسيوطى مات فى أوائل القرن العاشر، بعدما بين المجتهدين إلى عصره، ولكن الفكرة فى تجديد الدين، وبعث مجدد على رأس كل مائة ظلت موجودة متناقلة، فجاء من أراد تكملة هذا البيان إلى القرن الرابع عشر الهجرى الحالى، فأكمل منظومة السيوطى السابقة، نظما بأسماء المجددين، مما بعد عصر السيوطى وشرح منظومة السيوطى، كما شرح منظومته المكملة إلى

الآن، وسمى هذين الكتابين «بغية المقتدين. ومنحة المجدين على تحفة المهتدين» وهو مخطوط **بخط مؤلفه في دار الكتب المصرية أيضا**.

فكانت الخطة أن أقدم مخطوط السيوطى المسمى التنبئة، ثم أكمله فيما بعد زمن السيوطى من كتاب المراغى **«بغية المقتدين»** فأدون بذلك قول القدماء، بعبارتهم، فى فكرة **تجديد الدين على رأس كل مائة** ثم أكمل هذه الصورة التاريخية بترجمة من سموهم من المجددين ترجمة تقصد إلى بيان أعمالهم وأفكارهم فى التجديد.

❊ ❊ ❊

تلك هى خطة كتاب **«المجددون فى الإسلام»** قصدت إلى إقامة الكتاب عليها لسببين:

أولهما ـ أن أدع أصحاب هذا التراث المؤمن بالتجديد يتحدثون، هم أنفسهم، عن التجديد الدينى: يصفونه، ويسلسلون روايته، ويعينون أصحاب التجديد على رءوس المئات، خلال الأربعة عشر قرنا، التى عاشها الإسلام حتى اليوم.

فإذا حدث أصحاب القديم عن التجديد حديثهم الذى ترى نصوصه، وبدأ حديثهم هذا مبكرا منذ حوالى **القرن الثالث الهجرى، لم يبق بعد ذلك مقال لقائل ولا اعتراض لمعترض**، ولم تعد فكرة التجديد بدعا من الأمر يختلف الناس حوله، فتخسر الحياة ضحايا من الأشخاص والأعراض والأوقات مما ينبغى أن تدخره هذه الحياة، لتفيد منه فى ميادين نشاطها.. ولا تضيع الوقت والجهد فى تلك المهاترات التى تكثر وتسخف حول كل محاولة جادة لدفع الحياة الدينية أو الحياة الاجتماعية إلى ما لابد لها منه من سير، وتقدم، وتطور، ووفاء بما يجد دائما من حاجات الأفراد والجماعات.

وأما السبب الثانى ـ فإحياء نص من هذا التراث، وفاء له وبرا به، وعرضا للون من تفكير أصحابه وتناولهم للقضايا الحيوية، وتعبيرهم عنها فى تلك

العصور على ما ترى فى كتاب السيوطى فى القرن العاشر الهجرى وكتاب المراغى فى القرن الحالى. فذلك كله مادة للتاريخ العام، والتاريخ الحضارى والاجتماعى.

وإذا ما أسس السلف لفكرة التجديد، وسموا رجاله، حق لنا أن نكمل الفكرة فى التجديد ومداه بالنظر فى حياة من سموهم هم **مجددى المئات، فلنلتمس من عمل الحاكمين منهم، ومن تفكير المفكرين فيهم ما نرى فيه أضواء يبعثها الماضى، فيضىء بها طريق المستقبل، واتجاه التطور، فتكون الإفادة من هذه الأعمال والأفكار قائمة على أساس متين من اختيار القدماء، وواقع من عمل الذين اعترفوا لهم قديما بحق التجديد.**

* * *

وأهمية هذه التراجم التى أخذ هذا الكتاب منها اسمه **«المجددون فى الإسلام»** تقتضى الإشارة إلى خطة هذه التراجم.

فهى ليست الترجمات العادية التى ترسم شخصيات المترجم لهم رسما كاملا، أو رسما عاما تخطيطيا لأن هذا الصنف من الترجمة تستقل به الفصول الطوال، أو الكتب المفردة. يجمع فيها كل ما يتصل بحياة المترجم، وينقد، ويحلل ويستنتج منه.. إلى آخر خطوات المنهج الدقيق فى الترجمة الذى يجد القارئ بيانه فى كتاب **«مالك بن أنس: ترجمة محررة»**.

أما ترجمة هؤلاء المجددين هنا فيمكن وصفها بأنها ترجمة **«تجديدية»** فحسب إن كفت هذه الصفحة فى الإشارة إلى ما تعمد إليه **الترجمة هنا من تتبع خاص لأعمالهم فى التجديد.** فإذا كان المجدد حاكما كعمر بن عبد العزيز مثلا، كانت العناية فى ترجمته بالأعمال التى فهم بها الإسلام وفسره، وهى اليوم مما يصحح فهمنا للدين ، ويسدد خطانا فى العمل، وإذا كان المجدد عالما كالشافعى والغزالى مثلا كانت العناية فى ترجمته بالأفكار والآراء التى

أبداها فى فهم الإسلام وتفسيره وهى اليوم مما يصحح فهمنا للدين. ويسدد خطانا فى التطور الحيوى. **وأحسب أننا واجدون فى تصرفات المجددين وتفكيرهم ما لم تصل إليه الحياة اليوم، أو قل ما لم تجرؤ عليه**، لأن المقلدين قد ألقوا بجمودهم فى الفهم والتصرف ضبابا أو ظلاما أخفى حقيقته، وحجبه عن الأنظار فلم يعرف، ولم يشتهر، وإذا عرفه اليوم عارف بدا قوله به غريبا منا اليوم. ولكنه فى عمل الحاكم المجدد، وفى فكر العالم المجدد لا يمكن أن يلقاه أحد بشيء من هذا الاستغراب أو ما يشبهه.

وعلى هذه الخطة فى الترجمة التجديدية أو الاقتصار على عرض الهام من تجديد المجددين الذين سموهم، عرضت صور جميع من سموهم مجددين، على اتفاق فيهم على رأس كل مائة، أو على اختلاف فى هذه التسمية، فإذا ذكروا غير واحد، **على رأس مائة من المئات ترجمت جميع من سموهم، لأن الغاية ليست تعيين المجددين** والاتفاق عليهم، بل الهدف من هذا ـ كما سبق ـ **هو الاطمئنان إلى سلامة فكرة التجديد، والاستفادة من تجديد الذين عرف لهم ذلك**. وشهروا به، والخير فى أن يكونوا أكثر من واحد.

وعلى ذلك ترجم فى هذا الكتاب، تلك الترجمة الخاصة، كل من عد من المجددين، ولو كانوا أكثر من واحد على رأس مائة من المئات، فبلغ عددهم بذلك بضعة عشر رجلا، لا أربعة عشر فقط بعدد القرون.

تلك هى الفكرة العامة فى خطة كتاب «المجددون فى الإسلام» من حيث إقامته على أساس من التراث ومن حيث منهج ترجمة من سموا بالمجددين، تلك الترجمة الخاصة، من زاوية بعينها، تحقيقا لغاية معينة.

* * *

وإذا استبانت تلك الخطة أمكنت الإشارة إلى الهدف من الكتاب وخطته:

فهذا الهدف هو:

تدعيم فكرة التجديد ثم تحديدها وبيانها...

فقد ملك النفس شعور الحياة بالحاجة الماسة الملحة إلى تجديد تطورى يفهم به الإسلام، الذى يقرر لنفسه الخلود والبقاء، فهما حيا، يتخلص من كل ما يعرض هذا البقاء للخطر، ويعوق الخلود إذا ما صح العزم على هذا الفهم الجديد، الذى مضت سنوات فى تقرير أصوله وأسسه درسًا، وتعليمًا، وتدوينًا.

ومن حق الحياة، أن نحرص على سلامة هذا الفهم، وبقائه، ونجاته كذلك من تلك المهاترات التى أشرت سابقا إلى ما تحدثه من خسائر، تكبدتها الحياة فى كثير من خطوات سيرها التى لا مفر لها منه ما دامت حياة.

ولا تكون تلك النجاة من المهاترات والسلامة من الخسارات إلا بسكوت من لا يعرف ليرتفع الخلاف، وبتذكير من نسى ممن يستطيع أن يعرف فتنفعه الذكرى.

ومع هاتين الخلتين لا يبقى مكان للمهاترات المتلفة للجهد، المبددة للقوى، المعوقة لسير التقدم ـ والوقت لاينتظر.

وفى ذلك التدبير لسلامة الفهم الجديد للدين ونجاته هو تقديم قول القدماء أنفسهم بعباراتهم فى التجديد، بين محاولة الفهم الجديد.

وبذلك يكون كتاب «المجددون فى الإسلام» طليعة لكتاب آخر هو «تجديد الدين» فهو يطرق بين يديه، ويمهد، ويعد النفوس، ويذلل العقبات إن شاء الله.

ذلك هو الهدف من هذا الكتاب. والله الموفق. والسلام على من اتَّبع الهدى.

أمين الخولى

مصر الجديدة ـ سنة ١٣٨٤هـ

التجديد.. قديما

أقيم هذا القول عن «المجددين في الإسلام» كما يرى القارئ ـ على أساس من قول للقدماء، في تجديد الدين، فردوا له تآليف، منها ما لم يقع إلى اليد حتى الآن، ولم يقع للسيوطي في القرن العاشر الهجرى، مع شدة مطلبه، وذلك هو كتاب «الفوائد الجمة في من يجدد الدين لهذه الأمة» للحافظ بن حجر ومن يدرى فقد تكون هناك مؤلفات أخرى، لم نبحث البحث الكافى عن خبرها، بله وجودها.

ومما ألف القدماء في ذلك بعيدا، وقريبا، مثل كتابى «التنبئة.. والبغية» اللذين أقيم هذا البحث عن «المجددين في الإسلام» على أساسهما، لما سلف بيانه في حديث: الخطة والهدف.. آنفا.

* * *

والقدماء يقيمون الحديث عن هذا التجديد للدين ، على حديث قد أوفى هذان الكتابان القول فيه، بما لا أجد بى حاجة إلى مزيد فيه، تخريجًا أو تحقيقا، فحسبى وحسبك من هذا التجديد أنه فكرة سار القول فيها منذ عصور مبكرة، ترتقى إلى القرن الثالث الهجرى، فيما تنص هذه الكتب عليه.

ولعل البحث يهدى إلى أن الكلام عنها قد كان أكثر تبكيراً من هذا

العهد، على أنه سواء أكانت الفكرة مبكرة، قد جرت على الألسنة والأقلام، قبل جمع الحديث فى القرن الثانى، أم تأخرت عن هذا العهد فإنها فى كل حال قد عرفت معرفة تدفع الحرج، أى حرج، عن كل متكلم فيها اليوم، وتقرر هذا الأصل تقريرا مطمئنا، تسنده تجارب الإنسانية، وفهمها لسنن الاجتماع، إذ تهيئ للإسلام بذلك الفرصة الكافية، لمسايرة الحياة، والاستجابة لجديدها استجابة مواتية، يتحقق بها ما أراد الإسلام نفسه من عالمية، تشمل الدنيا جميعا، وخلود يمتد على كل زمان.

* * *

والقدماء يعنون بذلك التجديد فى عامة قول من رأيناكلامهم، أنه:

إحياء السنة، و إماتة البدعة، أو إحياء ما اندرس، وما يشبه هذا التعبير، مما سنقف قريبا لمناقشته وبيان نسبته إلى التطور بمعناه الاجتماعى الحديث.

وإنما نريد هنا أن نتتبع ما يعطيه تفصيلهم لأحوال التجديد والمجددين من المنازع والاتجاهات، **وهل هى عملية اجتماعية، أو هى نظرية الرواية والإبلاغ لا غير؟**

وفى هذا الشأن **تراهم ينزعون حينا منزعا عمليًا،** حين يحتفلون بأهمية التجديد فى الفقه، قانون الحياة العملية عندهم ، فنراهم يرجحون اعتبار مجدد على اعتبار مجدد آخر بأن المفضل فقيه يذود عن الفروع والمفضول متكلم يذود عن أصول العقائد، ونجد من مثال ذلك، ما فعله السبكى، فى طبقات الشافعية، عند عد مجدد المائة الثالثة، وإيثاره أن يكون **مجدد هذه المائة، هو ابن سريج الفقيه الشافعى، لا أبو الحسن الأشعرى المتكلم.**

نعم.. إن بعضهم قد يفضل مجدد مائة على غيره لما له من دفاع عن أصول العقائد، لا عن الفروع الفقهية، كتفضيل ابن عساكر: أن يكون مجدد

المائة الثالثة نفسها هو: أبو الحسن الأشعرى «لا ابن سريج» لقيام الأشعرى بنصرة السنة، والرد على المعتزلة، وسائر أصناف المبتدعة، والمضللة، فأما ابن سريج فكان فقيها مضطلعاً بعلم أصول الفقه وفروعه.

ومع هذا الاختلاف فإن إيثارهم المنزع العملى فى التجديد تؤيده أشياء منها:

١ ـ أنهم يعدون من المجددين خلفاء، ويتفقون جميعا على أن **عمر بن عبد العزيز الخليفة الأموى، هو المجدد الأول على رأس المائة الأولى لا ينافسه أحد** ما، ثم يعدون بعد ذلك حينا ما الخليفة المسترشد ـ على خلاف فيه.

والخلفاء، فى عامة أمرهم، يكون مجال تجديدهم هو الجانب العملى فى إصلاح الحكم، ورعاية أحوال الناس، ومع عد هؤلاء الحكام مجددين، وما فى ذلك من الاتجاه العملى ما يقررونه بواضح العبارة من أن **«الأصل فى حفظ الدين حفظ قانون السياسة، وبث العدل، والتناصف الذى به تحقن الدماء، ويتمكن من إقامة قوانين الشرع»**.

ويدعم ذلك أنهم ذهبوا يعدون فى كل مائة **حكاما مع العلماء**، فعلى **رأس المائة الأولى** من أولى الأمر **عمر بن عبد العزيز**، وقالوا عنه: يكفى هذه الأمة وجوده خاصة، فإنه فعل فى الإسلام ما ليس بخاف. **وفى المائة الثانية: هارون الرشيد مع الشافعى**، وفى الثالثة **المقتدر بالله مع ابن سريج و غيره** من العلماء وفى المائة الرابعة **القادر بالله، مع أبى حامد الأسفراينى**، وفى الخامسة **المستظهر بالله مع الغزالى** وهكذا فكل أولئك يؤكد المنزع العملى الواضح فى تجديد الدين.

٢ ـ ومما يؤيد ذلك أيضا:

اعتبارهم منصب تجديد الدين **منصبًا اجتماعيًا عمليًا**، يشبه منصب **الخلافة الظاهرة والإمامة العظمى**.

٣ ـ بل إن التجديد ليبلغ من الأهمية إلى حد أن يرفعوه، فى بعضهم،

إلى **مرتبة النبوة**، وتسمع مثل هذا التعبير، من بعض العلماء الأكابر، الجامعين بين علم الباطن والظاهر ـ على رأيهم ـ إذ يقول:

لو كان بعد النبي ﷺ نبى لكان الغزالى، وإنه يحصل ثبوت معجزاته ببعض مصنفاته وهم يقولون، كما يقول السيوطى فى آخر كتابه التنبئة:

فى هذه الأمة، فى كل مائة سنة، تموت الحكماء والعلماء، ثم يبعث الله على عدد الأنبياء حكماء فيردون الخلق إلى الله، **وهم بمثابة أنبياء الزمان**.

واعتبار المجددين أنبياء حيناً، وبمثابة الأنبياء حيناً **تؤيد جلال مهمتهم، وأنها إصلاح عام، لا تصحيح نظرى لما هو سنة**.

ولعل إطلاق وصف النبوة على المجدد، أو مشابهة النبوة مما تعلق به بعض المحدثين، من ذوى الدعاوى الدينيةعلى ما سنقف عليه عند القول عن التجديد حديثاً.

ومما يؤيد ذلك الاتجاه العملى أيضا:

٤ ـ أنهم حين يعللون التجديد على رءوس القرون يردونه إلى اعتبار اجتماعى من أحداث الحياة فى هذه المدد، ويروون فى ذلك أثراً «أن رأس كل مائة يكون عندهم أمر» ويفهمون من ذلك الأثر حديث التجديد. إن المحن الاجتماعية تقتضى التجديد، جبرا لما حصل من الوهن بالمحن، كما يقررون.

وقرروا حدا يعدون محن الظلم السياسى والاجتماعى، على رءوس المئين، **فيذكرون الحجاج، وفتنة خلق القرآن، وخروج القرامطة، وأفاعيل الحاكم بأمر الله، واستيلاء الفرنج** على كثير من البلاد الشامية، ومن بينها **بيت المقدس**.. إلخ ويعدون **على رأس كل قرن محنة**.

وما يعنينا النظر إلى إطراد هذه المحن على رءوس المئات، أو عدم إطرادها، ولا أن هذا الذى ذكروه هو كل المحن، التى أصابت المجتمع الإسلامى، على

رءوس المئات، أو فى أثنائها..وإنما يعنينا **هذا النظر الاجتماعى إلى وجوب هذا التجديد عند وجود الآفات الاجتماعية.**

ومن هذا الأصل نشعر أن تقريرهم وجود المجدد، عند الانحراف والاضطراب، وأن ذلك سنة مقررة، وأصل ثابت، بينه الرسول هذا البيان ـ على ما يروونه ـ من هذا الأصل نشعر بما يجب على الداعين فى الجماعة علماء أو مشتغلين بالسياسة أن يقوموا بواجب التجديد الإسلامى.

وهذا يقضى على فكرة التواكل، التى أراد بعض المنحلين، المخلين بواجبهم الاجتماعى أن يأخذوه من قريب المعنى.وظاهره فى آية **«عليكم أنفكسم، لا يضركم من ضل إذا اهتديتم»** ليوطئوا به الأكناف للظالمين، المعتدين على روح الحيوية الدينية على ما هى **العادة، فى مساندة غير الصالحين، من محترفى الدين للفساد السياسى.**

وإنك لتدهش إذ تقرأ مثلاً غريبًا من تلك المساندة المجرمة، حين يلى يزيد بن عبد الملك بن مروان الخلافة، بعد عمر بن عبدالعزيز مباشرة، فلما ولى قال: سيروا بسيرة عمر بن عبدالعزيز، **فأتى بأربعين شيخا، فشهدوا له: ما على الخلفاء حساب ولا عذاب**[1].. هذا والخليفة يطلب الاقتداء بالرجل الصالح والقدوة لاتزال صورتها ماثلة للأذهان، لم تمض على وفاة صاحبها إلا أيام.

٥ ـ ويزيد هذا الاتجاه العملى، فى التجديد وضوحا.

قولهم: **«إن المجددين قد يتعددون فى القرن الواحد،** فيكون كل واحد منهم عاملا فى ميدان، من ميادين الحياة العلمية والعملية، فكل واحد ينفع بغير ما ينفع به الآخر» وفى هذا المقام يقولون:

«فالأحسن والأجدر أن يكون ذلك إشارة إلى حدوث جماعة من أكابر المشهورين، على رأس كل مائة سنة، يجددون للناس دينهم ويحفظونه عليهم فى أقطار الأرض.

(١) السيوطى ـ تاريخ الخلفاء أمراء المؤمنين القائمين بأمر الأمة ص ١٦٣ط. المنيرية.

وانتهاؤهم فى ذلك إلى أن يكون المجددون اثنين، وجماعة، إن لم يحصل الإجماع على واحد بعينه.. **بل قدروا أنه قد يكون فى أثناء المائة من هو أفضل من المجدد، على رأسها**، وقولهم:

وعلى هذا المعنى نزل: لايزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق ما أقاموا الدين، لا يضرهم من خذلهم.

وبهذا الاتجاه العملى ينتهى الأمر إلى أن يكون **التجديد حركة دائمة متصلة** ما اتصلت الحياة، وما قام فيها من يحمى الحياة من الانحراف، ويجهر بالحق، ويصون المجتمع من الانتكاس وشيوع المفاسد فيه.

فالتجديد.. قديما ليس إلا حماية المجتمع، والانتباه إلى العوامل السيئة المفسدة لأمرة، وإذا لحظ مع هذا التجديد ما فى الإسلام من أصل عام اجتماعى قوى هو:

وجوب الأمر بالمعروف، والنهى عن المنكر، بتغييره كلما أمكن ذلك: والمقصر فى هذا ملعون لعنة الذين كفروا من بنى إسرائيل على لسان داود، وعيس ابن مريم، ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون، كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون.. إذا ما لحظ هذا مع ذلك كان التجديد الدينى هو:

العمل الدائم للواعين، الحارسين لكيان الجماعة، من أن تشيع فيها ضلالة مفسدة، أو مهلكة ضارة.. ولو قلت: إن ذلك التجديد فى رءوس القرون هو العمل الثورى الكبير الذى تحتاجه الأمة إذا ما طال عليها العهد، وقست القلوب لم أبعد. ويؤكد هذا ما سبقت الإشارة إليه، من جعلهم التجديد مرتبطا بكبريات الأحداث الضارة، التى يتعرض لها المجتمع، بفعل آفات من التطور الاجتماعى، والتغير الحيوى، إثر خلل اقتصادى، أو انتكاس اجتماعى لسبب ما، على نحو ما أشاروا إليه من أمهات الأحداث، التى توجب وجود مجدد يكون نفعه عاما ومطلقا فى الأرض.

وهذا أقرب ما يفهم من التفاتهم إلى أن هذا التجديد ـ الثائر ـ الكبير

التجديد..والخبرة

هذه النظرة الاجتماعية البينة للتجديد.. قديما، تحتاج إلى خبرة بسنن الاجتماع وحياة الجماعات، والقدرة على تقويمها الصحيح، وتسديد اتجاه الجماعة على الطريق السوى.. ولعل شعور الأقدمين بهذا كله يتجسم فى **ربطهم التجديد بالاجتهاد**، حتى ليقول السيوطى ـ وعصره ليس مشرقا ـ ما أحب أن أضعه أمام القارئ هنا حتى لا يضيع فى غمار ما سيقرأ عن أمر هذا التجديد وذلك هو قوله عن الاجتهاد:

«.. كان يجتمع فى العصر الواحد من العلماء الأئمة من أرباب الفنون، فن فن، من لا يحصون كثرة، وما زالوا فى قلة وتناقص، كل طبقة أقل عددا من الطبقة التى قبلها.

وكان أول الطبقات طبقة الصحابة، وهم مائة ألف، وأربعة عشر ألف نفس كلهم مجتهدون.. ثم طبقة التابعين، وهم يقاربون هذا العدد، وهم مجتهدون.

ثم تناقص الأمر فى وسط الملة، ومع ذلك يكون فى العصر الواحد من العلماء الأئمة ألوف، منهم من هو بصفة الاجتهاد نحو مائة أو أكثر، بحيث إن المصنفين فى الأصول حكوا خلافا: هل يجوز قلة المجتهدين فى عصر بحيث ينقصون عن عدد التواتر؟

(أ) فمنهم من منع ذلك، وقال إنه مستحيل الوقوع.

(ب) ومنهم من جوزه إلى ثلاثة.. وقال لا يجوز أن يكون فى العصر الواحد أقل من ثلاثة مجتهدين.

(جـ) ومنهم من جوزه إلى واحد. وقال: يجوز قلة المجتهدين، والعياذ بالله، بحيث لا يكون فى العصر الواحد إلا مجتهد واحد، ولا يجوز خلو العصر من مجتهد فاستعاذ هو بالله، من صيرورة الأمر إلى هذا الحد.

وهذه عبارة الإمام فخر الدين الرازى فى «المحصول» بحيث إن «ابن عرفه من المالكية» نقلها وقال «قوله: والعياذ بالله يقتضى وجود المجتهدين فى عصره بكثرة».

والأمر كما قال، فقد كان فى عصره على رأس الستمائة أئمة بهذا الوصف.. ثم يبدى السيوطى أسفه أخيرا بقوله: «فياليت أولئك الذين لم يجوزوا قلة المجتهدين فى عصر، ونقصهم عن عدد التواتر يقومون من قبورهم فينظرون إلى هذا الزمان».

تلك هى المعالم الواضحة لفكرة التجديد قديماً، تهيئ لفهم هذا التجديد اليوم فهماً حيوياً.. وحول تلك المعالم الوضيئة أشياء نقف عندها، لأن فيها:

ملاحظ

لا نقف عندها طويلا، لقلة أهميتها، وخفة مساسها بجوهر فكرتهم فى التجديد كما أردنا إبرازها بهذا الكتاب، **كشفا عن جوهريات فى التفكير الإسلامى الدينى، تفسح الطريق للتقدم، وتمد الحياة بما يصلحها، ويدفعها إلى الأمام، متخففة من أثقال الجمود، الذى ينظر إلى الحياة نظرة يحجب الضباب عنها حقائق حيوية. فى تفكير من دعاهم القدماء أنفسهم بالمجددين.**

ونمر بتلك الخطوط الجانبية، إتماما للصورة، و إكمالاً لها أمام المطلع، وإن يكن فى تلك الملاحظ ما لا يلائم وضاءة هذه الصورة فإنها فى النهاية لا تمس خطوطها الكبرى ولا ملامحها الحسنة.

فمن تلك الملاحظ مثلا:

١ ـ جعلهم المجددين، من أهل البيت النبوى بخاصة وروايتهم حديث التجديد بزيادة عبارة «من أهل بيتى»، وقد أورد السيوطى فى «التنبئة» الكثير من التأويلات لهذه الزيادة، فتارة يؤولها بأبعاد هذا القيد، وطورا ينتهى بتأويله إلى توسعة هذه الزيادة، توسعة تشمل الموالى غير العرب أصلا.

ولعله يكفى فى هذا ويريح منه القول: بعدم اعتبار هذا القيد، لعدم ثبوت الرواية لهذه الزيادة، فلم يعتبرها العلماء غالبا، وكان خلق من العلماء، وحفاظ الحديث لم يعولوا عليها، حيث عدوا من المجددين من ليس من أهل البيت، وما دامت هذه الزيادة قد أنكرها محدثون ثقات، فلا ضرورة للوقوف عندها.

ومن تلك الملاحظ مثلا:

٢ ـ محاولة النصرة المذهبية المتعصبة، باللفت إلى أن جملة من المجددين كانوا من الشافعية، وكان الشافعى إمام المذهب نفسه مجدد المائة الثانية، غير مدافع،كما كان عمر بن عبد العزيز فى المائة الأولى.

وهى محاولة ليست جديرة بالوقوف عندها، لأنها لا تتفق مع روح الإسلام الكبرى، وطموحها الإنسانى، فى شىء، بل هى تنتهى إلى تحبيذ التقليد لمذهب الشافعى، وتجرى بهذا التحبيذ للتقليد، حتى تأمر به فى عباراتهم المنظومة، على ما يراه قارئها فى كتاب التنبئة.

وذلك ـ كما هو واضح ـ لا يتفق فى شىء مع ما أوردناه قريبا، من عبارة السيوطى، عن الاجتهاد وضرورته، وكثرة المجتهدين حتى يبلغوا عدد التواتر وعدم خلو العصر من مجتهد!!

ومن تلك الملاحظ أيضا:

٣ ـ عدهم المهدى، والمسيح عيسى من أولئك المجددين، وهو ما لا نحب أن نقول فيه شيئا هنا، بل نتركه لمكانه من البحث الخاص، عن المهدى وَنزوله وعن المسيح، مما لا محل للاشتغال به الآن، فللبحث عن المهدوية، ومجىء المسيح ما له من قبول أو رفض، وهو فى كل حال حديث عن مستقبل، خير منه الاشتغال بالحاضر، الذى نريد له صلاحا وقوة، بهذا التجدد المقرر للدين.

٤ ـ تحريهم وفاة المجدد فى أول القرن التالى لقرن تجديده، كما مات عمر بن عبد العزيز سنة ١٠١هـ، والشافعى سنة ٢٠٤هـ، وهكذا.. ولهذا النظر إلى تاريخ الوفاة لم يعتبروا فلانا من المجددين لموته بعد سنوات عشرين أو أكثر من القرن التالى لتجديده واحتيالهم لذلك حينا بتأويلات، يراها القارئ فى كتاب التنبئة. ومثل ذلك لا يصلح للاهتمام به وبخاصة بعد الذى سبق تقريره من: **أن التجديد حركة مستمرة، وأنه يوجد فى أثناء القرن من قد يكون أفعل أثرا، وأكثر صلاحية، من المعدود على رأس القرن، وأن التعيين بالقرن ليس المراد منه إلا أن التجديد ظاهرة اجتماعية مطردة ثابتة، مكررة، تكون على تطاول الزمن، وعند حاجة الحياة إلى التقويم لغفلتها عن هدفها، والانحراف عن غاية نشاطها**... وهو المعنى الذى ألموا به فى قولهم، واستشرفوا له، ولو لم تبد رؤيتهم له تامة الوضوح، شاملة الإحاطة، بحكم مستواهم الزمنى، الذى نعتقد أن فى الإسلام من الاستعداد لأبعد منه وأسمى مالا ينكر عليه، لأنه القدر الذى به يمكن أن يدعى الإسلام لنفسه صلاحية دائمة للبقاء.

والآن ننظر إلى:

التجديد.. حديثا

ولعل فكرة التجديد هذه، التى أشاد بها القدماء تلك الإشادة وأفردوا لها المؤلفات لم ترج فى العصر الحديث، رواجها فى القديم. وما أحسب أنها اشتهرت أو كثر الحديث عنها من أصحاب الإصلاح الدينى، الذى يمكن القول بأن بوادره قد بدت منذ بدء التاريخ الحديث، فى تقسيم المؤرخين، **وكانت طلائعها فى المشرق، من محاولة الوهابية فى الجزيرة العربية. وفيما اتجه إليه مسلمو الهند. وقويت حركة الإصلاح الديني في مصر، على يد جمال الدين الأفغانى، ومدرسته التى أصلها ورأسها الأستاذ الإمام، وسرت مبادئها من مصر إلى غيرها من أقطار الإسلام الأخرى، شرقًا وغربًا.**

ولست أزعم أنى قد تتبعت آثار المصلحين الإسلاميين، على اختلاف نزعاتهم وتعدد أقطارهم، لأعرف مدى تعرضهم لفكرة التجديد الدينى الدورى، كلما تباعدت الأزمان، وبدرت بوادر الحاجة إلى التجديد، ولكنى أستطيع بالنظرة العامة أن أقول: إنها لم تشتهر اشتهاراً واسعاً، ولم أعرف أنه قد كتبت فيها الرسائل المفردة.

وليس يعنينا كثيرا هذا التأريخ للفكرة فى العصر الحديث قدر ما يعنينا تأصلها فى القديم، وسيرورتها بين الأسلاف، تلك السيرورة التى تفيد منها الحياة اليوم، ولذا لم أنشط كثيرا لهذا التتبع التاريخى للفكرة عند المحدثين.

على أنا حين نقول شيئا ما، عن التجديد.. حديثا، لا نغفل ما اتخذت فيه تلك الفكرة عن **التجديد أداة لدعاية واسعة، لحركة دينية إسلامية فى الهند**، فى أنفس الناس منها أشياء، وقد عرفت فى الهند وحولها، وفى الغرب، وعرف لها نشاط قوى، ولكل أولئك لم أر **بأسا فى أن أصيخ لحديث هذه الحركة عن التجديد الدينى، سواء أكانت هى حركة رشيدة، أولا**.

* * *

تلك هى الحركة الدينية المعروفة **بالقاديانية**، نسبة لصاحبها الذى يسمى «الميرزا غلام أحمد» رئيس قاديان، وله مما انتشر فى مصر كتيب يسمى «الاستفتاء»[1] جعله ضميمة لكتاب له اسمه «حقيقة الوحى» والرجل يلقب **نفسه، على غلاف كتابه هذا بلقب «المسيح الموعود، والمهدى المسعود»**.

وهو يقرر فى كتابه «الاستفتاء» هذا مرارًا: أنه جاء علي رأس المائة: فيقول بعثنى الله على رأس المائة لأجدد الدين، وأنور وجه الملة، وأكسر الصليب، وأطفئ نار النصرانية، وأقيم سنة خير البرية، ولأصلح ما فسد، وأروج ما كسد، وأنا المسيح الموعود، والمهدى المعهود، **من الله على بالوحى والإلهام، وكلمنى كما كلم برسله (كذا) الكرام**[2].

ويقول: بعثنى ربى على رأس المائة.. فكيف تظنون أن الله ما أرسل مجددا فى هذا الزمان[3].

ويقول: أتعادون من أرسل على رأس المائة[4].

---

(1) طبع فى الباكستان سنة ١٣٧٨هـ تحت إشراف وكالة التبشير للتحريك الجديد.
(2) الاستفتاء ١١ و ٢٠.
(3) ص٢١ منه.
(4) ص٢٤ منه.

ويقول: وقد جاءهم حكم من الله بالحق والحكمة على رأس المائة[1].

ويقول: أقامنى فيكم لتجديد الدين[2].

وهو يذكر الوقت غير مرة ، فيقول: أو جئتكم فى غير الوقت[3].

ويقول: والوقت هو الوقت المسطور[4] وقريب أن يكون مراده بالوقت حينما يذكره وقت مجىء المجدد على رأس المائة. كما صرح بهذا مرارا.

* * *

وربما يكون قد أراد استيفاء ما قيل فى التجديد قديما، وسبقت الإشارة إليه من زيادة مزعومة فى **الحديث** هى: **أن المبعوث من أهل البيت**، فيزعم هو لنفسه هذا النسب، بقوله فى جرأة: **«ومع ذلك أخبرنى ربى بأن بعض أمهاتى كن من بنى الفاطمة، ومن أهل بيت النبوة، والله جمع فيهم نسل اسحق واسماعيل، من كمال المصلحة»**[5].

* * *

وإذا كنا قد سمعنا ما سبق من نعت المجددين بالنبوة، فيما قيل **مثلا عن الغزالى بغير تحرز**، وفيما وصف به الجميع من أنهم بمثابة الأنبياء، **فغلام أحمد هذا قد وصف نفسه بالنبوة كذلك، وكرر أنه يوحى إليه**، وذكر ذلك فى رسالته «الاستفتاء» ولو أنها ليست إلا ضميمة لكتابه «حقيقة الوحى» ، كم ساق فيها عبارات، مما يجعله وحيا كلمه الله به.

ودعواه النبوة تطلق حينا بغير بيان: وآنا يردفها ببيان مراده، كقوله «والله ما حصل لى هذا المقام إلا من أنوار اتباع **الأشعة المصطفوية، وسميت نبيا من**

---

(١) ص٣٨ منه.
(٢) ص ٢٧منه.
(٣) ص ٢٩ منه.
(٤) ص٣٤.
(٥) ص ٧٥.

الله، على طريق المجاز، لا على وجه الحقيقة، فلا تهيج ها هنا غيرة الله ولا رسوله، فإني أربى تحت جناح النبي، وقدمي هذه تحت الأقدام النبوية»[1].

ويوفق بين وصفه نفسه بالنبوة، وبين ختم الله على النبوة (كتعبيره)، بأنه **عز وجل ما سمى هذا الرجل نبيا إلا لإثبات كمال نبوة سيدنا خير البرية!** فإن ثبوت كمال النبي لا يتحقق إلا بثبوت كمال الأمة، ومن دون ذلك ادعاء محض لا دليل عليه عند أهل الفطنة، ولا معنى لختم النبوة على فرد، من غير أن تختتم كمالات النبوة على ذلك الفرد، من الكمالات العظمى كمال النبي في الإفاضة، وهو لا يثبت من غير نموذج يوجد في الأمة، ثم مع ذلك ذكرت غير مرة أن الله ما أراد من نبوتي إلا كثرة المكالمة والمخاطبة: وهو مسلم عند أكابر أهل السنة، والنزاع ليس إلا نزاعا لفظيا، فلا تستعجلوا يا أهل العقل والفطنة، ولعنة الله على من ادعى خلاف ذلك مثقال ذرة، ومعها لعنة الناس والملائكة»[2].

كما يعود استطرادا إلى هذا المعنى في ص٦٦ من الاستفتاء أيضا.

وما نعرض هنا لمناقشة القادياني في شيء من هذا الذى يقول، فلذلك مكان آخر لكنما نورد **ما يتصل بفكرة تجديد الدين القديمة**. وما عرض له هو منها في العصر الحديث.

وفي ذلك نجد أنه:

يخالف بعض ما قيل في القديم عن التجديد الديني، ومشاركة المهدى، والمسيح عيسى فيه، وختمهم المجددين إذ ينكر نزول عيسى غير مرة، مع أنه يلقب نفسه كما رأينا بالمسيح الموعود، كما يلقب نفسه أيضا بالمهدى المسعود، وهو يقرر وفاة عيسى، وأن رفعه ليس إلا رفعا معنويا، يكون مثله لغيره من البشر.. إلخ.

---

(١) ص٦٦، ٦٧ منه.
(٢) هامش ص١٦.

ولا موضع هنا لمناقشة الرجل فى دعاواه، وتناقضها، أو عدم تناقضها فلذلك المجال المفرد الفسيح فى غير هذا الكتاب.

* * *

على أنا لا ندع الحديث عن الميرزا غلام أحمد القاديانى، الذى جعل نفسه المجدد الدينى فى العصر الحديث قبل أن نشير إلى شىء لم ينكره الرجل، **بل قرره صراحة وبإسهاب**، وذلك هو استصناع بريطانيا له واعترافه بجميلها، واعتبار حمايتها له نعمة إلهية، كتلك التى أنعم الله بها على عيسى وأمه مريم، وهو فى هذا يذكر إنقاذ بريطانيا ـ بعبارته ـ لأهله فيقول:

«صبت على آبائى المصائب من أيدى تلك (كذا) اللئام، حتى أخرجوا من مقام الرئاسة، ونهبت أموالهم، من أيدى الكفرة، ونطحوا من جيود وهجروا فى ظل ممدود، ولبثوا فى أرض الغربة إلى سنين، وأوذوا إيذاء شديدا من الظالمين، وما رحمهم أحد إلا أرحم الراحمين، ثم رد الله إلى أبى بعض القرى، فى عهد الدولة البريطانية، فوجدوا قطرة أو أقل منها، من بحر الأملاك الفانية»[1].

كما يقرر نعمة الله عليه ببريطانيا، فيقول:

«ودعوتم لنا أرضا جدبة فآوانا الله إلى ربوة» ويعلق على هذه الربوة فى الهامش:

«قد قال الله عز وجل فى القرآن «وآويناهما إلى ربوة ذات قرار ومعين» ولما جعلنى الله مثل عيسى جعل لى السلطنة البريطانية ربوة أمن وراحة، ومستقرا حسنا، فالحمد لله مأوى المظلومين ولله الحكم والمصالح، ما كان لأحد أن يؤذى من عصمه الله والله خير العاصمين»[2].

* * *

---

(١) الاستفتاء ص٧٦.
(٢) من ٤٦ منه.

هذا ما يجهر به الرجل من نعمة الله عليه ببريطانيا، ونعمة بريطانيا على أهله وعليه، وهو فى الوقت نفسه يسفه أحلام المسيحيين، ويصف دين بريطانيا هذه بمثل ما تكرر من قوله:

«وأما دين عيسى فما هو إلا كشجرة اجتثت من الأرض، وأزالت الصراصر قرارها، ثم اللصوص ما أبقوا آثارها، وليس فى دينهم إلا قصص منقولة، ومن المشاهدات معزولة، ومن المعلوم أن القصص المجردة لا تهب اليقين، وليس فيها قوة تجذب إلى رب العالمين»(١).

وفوق هذا ما سمعناه قريبا يقرره من أنه جاء ليكسر الصليب ويطفئ نار النصرانية، فهل اعتنقت بريطانيا القاديانية، وكفرت بالنصرانية، فآوت أسرة نبيها الجديد، ميرزا غلام أحمد، وكانت له ربوة ذات قرار ومعين؟ كما صارت على النصرانية البلاء المبين؟.

لعل السر مفضوح.

ولا حاجة هنا إلى مزيد من القول، عن هذا المجدد وتجديده، وليذهب هو وتجديده إلى حيث أنصار بريطانيا فى الهند الإسلامية، والهند الوثنية، وسوى الهند من بلاد رد الله عليها حريتها وكرامتها.

* * *

وعلى ذكر التجديد حديثا أشير إلى **أول ما كان لى من عناية بفكرة تجديد الدين**، إذ نشرت فى عدد خاص من مجلة الرسالة، أفرد لمشروع القرش فى أول فبراير سنة ١٩٣٣ ، مقالا عنوانه «التجديد فى الدين» دعت إليه حاجة واضحة إلى هذا التجدد، الذى يحقق استمرار حيوية الإسلام، وصلاحيته لكل زمان ومكان، ومسايرته للتقدم الإنسانى المتصل، وبخاصة مما يكبله به أصدقاء جهلاء، يحسبون أنهم يحافظون عليه، فى الوقت الذى يقتلون فيه

---

(١) ص٢٢ من الاستفتاء.

حيويته، التى يتطلبها عمومه وخلوده، كما شعر به المدركون لحقيقته الكبرى، ورسالته العظمى.

وفى هذا المقال منذ ثلث قرن أجملت فكرة التجديد الإسلامية العتيدة، واتجهت بمناسبة ما نشر من المقال، إلى ما يلحظ من أن البضعة عشر مجددا، الذين عدهم القدماء، والمتأخرون من قبل عصرنا هذا، منهم كثرة **غالبة من المصريين ثقافة، وإقامة، أو دارا وموطنا**، وفى ذلك ما يبعث اعتداد مصر بذاتها وتقديرها لواجبها الذى تفرضه عليها مكانتها الممتازة بين الشعوب الإسلامية والشرقية، تلك المكانة والمنزلة الاجتماعية والدينية التى تدعوها إلى الاضطلاع اليوم بما اضطلعت به فى قديم التاريخ ووسيطه، من حماية الحضارات الكبرى، وصيانة الأديان السماوية الثلاثة، على ما هو معروف ومبين فيما درسته وشرحته منذ نحو أربعين عاما فى الصحافة الغربية بألمانيا، ونشر فى مصر كذلك، فهى التى ترجى، وستظل ترجى للنهوض بعبء هذا التجديد الدينى، الذى يخلص الحياة من ضائقتها الدينية اليوم، وحملات من لا يعرفون حقيقة الإسلام، وصلاحيته للحياة، واستجابتها لأبعد ما تطمح له من تقدم، وانطلاق، ورقى.

واليوم بعدما مضى نحو ثلث قرن من الزمان على هذه المحاولة تشتد الحاجة وتقوى العناية بهذا التجديد الدينى، فأدعو إلى القول فيه بهذا الكتاب، فى تفصيل وإيضاح لفكرة التجديد، ولمحات التجديد الحى من المجددين فى الإسلام، كما عدهم أصحاب الفكرة القديمة الأصيلة منذ عهد بعيد ووفاء بإيضاح الفكرة أعرض للكلام عن :

التجديد..والتطور

منذ رتبت هذا الكتاب رسمت أن يكون بين فصوله فصل عن: التجديد والتطور، والنسبة بينهما، كما يقول المناطقة الأقدمون، وكانت مناسبة للقول في هذا، عند حديث عن الشعر الجديد، وهل هو تطور أو تجديد، وفرق ما بين الأمرين.

وفي هذه الأثناء التي كان يستقر فيها بيان هذه المسألة ثار حديث في ندوة عامة عن تطور الإسلام، وجهر هذا الحديث ـ على ما نشرته إحدى المجلات الأسبوعية ـ بالإنكار على من يتحدث عن تطور الإسلام، وأن الإسلام ليس في حاجة إلى تطور، ولو تطور لم يكن إسلاما..!!

وبينما هذا الفصل عن «التجديد والتطور» على أهبة الإخراج، والإرسال إلى المطبعة صبحتنا جريدة الأهرام ـ في السابع والعشرين من رمضان سنة ١٣٨٤هـ ـ بحديث على صفحة كاملة مع فضيلة شيخ الجامع الأزهر، وفي هذا الحديث سؤال:

«إلى أي حد يمكن أن يتطور الدين تبعا لتطور المجتمع» ؟

وكان جواب شيخ الجامع عن هذا السؤال ـ كما نشرته الأهرام ـ هو:

«إن الدين أحكام أساسية، وأحكام تبعية وفرعية، والأحكام الأساسية تبقى ما بقى الزمن، ولا يجوز فيها أى تغيير، أما الأحكام الفرعية أو التبعية فهذه تخضع لما يثبت فى الكتاب أو السنة، وإذا لم يوجد فى الكتاب أو السنة نص فيها جاز الاجتهاد، والأخذ بما يحقق مصلحة المجتمع».

ويلحظ منهجيا أن هذا الكلام فى جريدة لايلزم به شيخ الأزهر ولا يحمل مسئوليته، لكنه مع ذلك لا ينحط عن كونه فهما من المحرر الذى كتبه لقضية تطور الإسلام، سواء أسمعه من فلان أو فلان حقا، أم لم يسمعه فعلا، كما يفعلها هؤلاء العاملون فى الصحف. وهو فى كل حال كلام فى الجو الإسلامى، يؤكد الحاجة إلى تجديد القول فى: التجديد.. والتطور: وهل معنى تلك الفكرة القديمة التى لقيت من السالفين هذه العناية، أنها تقرير للتطور أولا ؟

للإجابة عن هذا نستمع أولا، لما ورد **فى كلام الأقدمين، من وصف لعمل المجدد وتقديره لنرى هل هو منته إلى معنى التطور أولا؟**

ومن وصف القدماء لعمل المجدد حينا أنه: إحياء ما اندرس. ومعنى هذا أن شيئا من المعالم الدينية الاعتقادية، أو العبادية، فرضا أو سنة، قد أهمل ونسى على مر الزمن فيعمل المجدد على إعادة العناية به، والتزامه بالصورة القديمة الأولى التى كان عليها.

وهذا الفهم المتبادر القريب من جملة كلامهم لا ينتهى إلى شيء من معنى التطور، الذى هو تغير الحياة أثناء سيرها إلى مستقبلها، فإذا ما كان المجدد مطورا للحياة فمعنى ذلك أنه يقدر تغيرها فى سيرها إلى غدها، ويعمل على جعل الدين مسايرا لها فى هذا السير، موائمًا لحاجتها فيه. **فالتجديد الذى هو تطور ليس إعادة قديم كان، وإنما هو اهتداء إلى جديد كان بعد أن لم يكن،** سواء أكان الاهتداء إلى هذا الجديد بطريق الأخذ من قديم كان موجودا، أم بطريق الاجتهاد فى استخراج هذا

الجديد بعد أن لم يكن.. فالتطور لا يفهم بسهولة من إحياء ما اندرس، كما يقال فى معنى التجديد.

ثم نجد أن من وصف القدماء للمجدد أحيانا أخرى أنه يعلم الناس دينهم، أو أنه: يبين لهم أمر دينهم.. أو أنه: يعلم الناس وينفى عن رسول الله ﷺ الكذب.. أو أن المجدد يذب عن السنن، ويعتدون بصنيع **المجدد الأول** ـ باتفاق ـ **وهو عمر بن عبدالعزيز، فى أمره بجمع السنن**.

وفى هذه البيانات المتعددة لعمل المجدد، عند القدماء، يبدو أن: **التجديد ليس إلا حماية للدين وكيانه**، بالصورة الأولى التى أدى بها، دون تدخل بفهم جديد، أو تطبيق جديد، يمكن أن يعد مسايرة لتغير الحياة، الذى هو معنى تطورها.

لكنا نذكر مع ذلك قول القدماء، فى المفاضلة بين المجددين ـ على ما سبقت الإشارة إليه ص١٣ ـ حين يفضلون من دافع عن العقيدة الإسلامية، ودفع خطر الملاحدة عليها، وقول آخرين منهم حين يفضلون من ناضل عن الأحكام الشرعية العملية، التى هى الفقه، فإن هذا التفضيل لأحد الجانبين أو اللونين، من عمل المجددين يشعر فى جملته بأن المناضل قد أحدث فى أحد الميدانين شيئا فى حيوية الملدة دفع عنها خطر الاعتراض والانتقاد. فالمجدد المناضل عن العقيدة مثلا، قد ابتكر فعلا ـ على ما هو معروف تاريخيا ـ وسائل جديدة فى عرض العقيدة وتصويرها، عرضًا وتصويراً جليًا، مؤيدا بالأدلة التى تكون عدة للمدافعين عنها، **كاتخاذ المنطق اليونانى الجديد طريقا للاستدلال**، وكالذى يعرف من اختلاف طريقة السلف فيما يوصف به من مشابهة الحوادث، وهى التسليم بلا تأويل.. واتخاذ من بعدهم طريق التأويل وعدم الاكتفاء بالتسليم، بل قد نجد مثل ذلك فى عمل المجدد الذى ناضل عن الأحكام الشرعية العملية التى هى الفقه، وأن ذلك النضال كان بإحداث جديد فى ميدان أصول الفقه، قد ابتكر فعلاً ـ على ما هو

معروف تاريخيا ـ وسائل عقلية منطقية وفلسفية جعلت علم أصول الفقه مما يحسب من التفكير الفلسفى الإسلامى، وجعلت مؤرخى المنطق يجدون بعض الصور المنطقية فى المنطق الحديث مما استعمله الأصوليون وأوضحوه، فى مباحثهم عن علة القياس، ومسالك هذا التعليل.

ومن هنا كان عمل المناضل عن أصول الدين الاعتقادية، وعن أصول الأحكام العملية عملا لا يخلو من التطور، لأن مهمته كانت معاونة هذين الجانبين من العلم والعمل الدينى على التقدم ومتابعة سير الحياة بخطى، لم يصلح شىء من هذين الجانبين الدينيين للبقاء إلا بها.

وهذا المعنى المحدود فى التطور بالعقيدة أو العمل لا نستنتجه مجرد استنتاج من قول للأقدمين، بل هو مما نجده فى تفكير الأقدمين أنفسهم وفى تعبيرهم أيضا.

واستمع إلى حديثهم الواضح عن مثل دينى فقهى، **للمجدد الثانى عندهم باتفاق، وهو الشافعى**، إذ يذكرون له مذهبين فقهيين: مذهب جديد، ومذهب قديم.، فالقديم كان فى سن سابقة من حياته، وفى بيئة مادية هى العراق. والجديد كان فى سن متأخرة من حياته، وفى بيئة مادية أخرى هى مصر. واختلاف البيئتين ماديا كان بلا شك مصحوبا باختلاف البيئتين معنويا، لاختلاف طراز الحياتين فى الإقليمين، باختلاف أسبابها المادية من زراعة وصناعة ومقومات حضارة قديمة، ووراثة ذات لون معين، ونحو ذلك مما يكشفه التأمل الدقيق، فى حال العراق ومصر، ويفهم منه بوضوح أن مذهبى الشافعى المذكورين يمثلان تغيرا فكريا سنسمع عن شىء منه قريبا حينما نترجم للشافعى، تلك الترجمة التجديدية. التى نعرضها هنا للمجددين فى الإسلام.. والشافعى نفسه يقرر هذا الفرق بين المذهبين بما ينقل عنه من قوله:

لا أجعل فى حل من روى عنى كتابى البغدادى.. ومؤرخوه، أو أصحاب مناقبه أنفسهم يقررون بصراحة، أن الشافعى قد وضع هذه الكتب بالعراق ولم يحكمها، ثم رجع إلى مصر وأحكم ذلك.

وإذا ما وضح هذا التغير التطورى فى حياة إمام واحد بعينه، لتغير أدوار حياته، مكانا بما كان له من نقلة ورحلة.. وتغير حياته زمانا فى صدر شبابه عن زمن نضجه، فإن هذا الاختلاف والتغير قد وجدت آثاره وعرفت، وتقرر القول عنها في مذاهب فقهية غير مذهب الشافعي. وإن لم تظهرها عوامل تفصيلية مكانية أو زمانية كالتى ظهرت ورسمت خطوط التغير فى حياة الشافعي.

ثم نشير من المذاهب الأخرى إلى ما يحكيه أصحاب مذهب أبى حنيفة، حين يذكرون اختلافا بين الإمام وأصحابه. فيقولون: إن الاختلاف هنا إنما هو اختلاف عصر فقط. وبذلك يذكرون جملة أسباب التغيير فى كلمة **اختلاف الزمن**.ومن ذلك أيضا ما قد ينقلونه عن أبى حنيفة أو أحد أصحابه، ثم ينقلون أنه رجع عنه، فإن هذا الرجوع تغير للفكرة أحدثه الزمن، وتطور فيه الرأى، أو صحح بتأثير سير الحياة بالشخص وبالأحداث.

* * *

وهكذا نشارف من فهم الأقدمين وقولهم المعنى الواضح الصريح للتطور، وأنه تغير وانتقال من حال إلى حال، تأثرا بعوامل مادية ومعنوية، تتعرض لها الأحياء، والكائنات المعنوية، بفعل ناموس، صار فى حساب العلم اليوم ثابتا، فى جملته ومفهومه العام، وأصله الكلى، مهما يجر الاختلاف على تفاصيل هذا التطور وخطواته، أو فلسفته، وتفسيره، وتعليله.

على أنا حين نشارف هذا المعنى التطورى من فهم الأقدمين نذكر مثلا يتكرر ذكره، فى ميدان الإصلاح الدينى العصرى، وغيره من الإصلاح أحيانا، وذلك المثل هو قولهم:

«إن هذه القوى الحيوية تشبه نبعا عذبا سائغا، ثم مضى يجرى فى وادى الحياة، فعلق به فى مجراه ما يعلق عادة، من أعشاب وطحالب ومواد ذائبة من أرض المجرى، بل قد يتكدس من هذه الأشياء جملة ما يضيق به المجرى،

ويبطئ سير التيار الحيوى، فتتوقف مياهه، حتى تركد وتأسن، فى وقت ما، وعند مكان ما: فيحسب من رأى هذا الماء، فى زمانه ومكانه المتغيرين أنه كذلك كانت طبيعته دائما مع أنه هو الذى كان فى الواقع نميرا سائغا حينما فاض من عينه الأولى، فإذا ما تابع الناظر هذا المجرى الذى فيه الماء الآسن أخيرا، وتتبع مجراه حتى وصل إلى منبعه الأول فيستكشف له ما فى هذا الماء من عذوبة وحلاوة وصلاحية لإنبات الزرع وإحياء الأحياء.. **فالتجديد أو الإصلاح عندهم شبيه بهذا العمل فى الرجوع إلى المعين الأول للاستقاء منه**، ورد الناس إليه ليعرفوا أن هذه الرواسب والعوائق ليست إلا طارئة عليه، فإذا ما نحوها عنه عاد عذبا فراتا».

ونقول لأصحاب هذا التشبيه إنه: فى جملته صالح لإيضاح المعنى الإصلاحى أو التجديدى، لكن لا على أساس أن يرتحل الناس ليقيموا عند المنبع الأول، موضع الانبثاق، الذى يصيبون فيه الماء النمير، ويكون كل عملهم هو هذا الرجوع إلى المنبع، وترك طريق الفيض لهذا الماء على حاله، وبما فيه من رواسب وشوائب!! بل إنما العمل هو أن ينحوا هذه العوائق كلها بجد، ويطهروا المجرى، فى كل موضع منه ويصلحوا من تقوية الجسور، وصيانة المجرى تقوية وإصلاحا يقى من تكرار هذه الحالة المعوقة مرة أخرى، بل يزيدون من مجال الانتفاع بهذا الماء العذب السائغ بزيادة وسائل حفظه، ورفعه، وتمكين الناس من الانتفاع به، انتفاعًا يساير طبيعة حياتهم السائرة قدما، بالانتفاع بما جد من وسائل صحية، أو هندسية، أو عملية، أو ما يمكن أن يكون من أساليب الانتفاع بالمجرى فى توليد الكهرباء أو غيرها من الطاقات وهكذا مما لا نحده ولا نعدده، وإنما نجمله بأن إصلاح المجرى، وصيانة عذوبة الماء وفائدته لا تقف أبدا عند الرجوع إلى مصدره للاستقاء منه، بل يعود الرجوع إلى المصدر نفسه عاملا من عوامل إكثار الماء وحمايته، وصونه، وزيادة الانتفاع به، وذلك هو التجديد أو الإصلاح التطورى.

وتتمة لبيان التجديد التطورى القائم على إطراد ناموس التطور وشموله نقول: إنه لا غرابة فى استعمال هذا التطور والمطالبة به فى المجال الدينى، الذى يبدو فيه لأول وهلة البعد عن التغير التطورى.. نعم لا غرابة فى المطالبة بالتطور فى هذا الميدان لأن النظرة الدقيقة السليمة الأساس تبين أن هذا الناموس، فى تطور الكائنات المعنوية يبدو أكثر وضوحا فى حياة الأديان وتدين الإنسان، لأن الأديان على اختلاف أزمانها المتباعدة، واختلاف حملتها من المرسلين جنسا ودما ـ إنما تؤلف وحدة متكاملة لجانب من النشاط الإنسانى، فترسم الصورة المتماسكة لظاهرة التدين فى تاريخ البشرية. والأديان نفسها تشهد على نفسها، بعبارات من الآيات المختلفة، أنها مقررة لناموس أصيل، كما تقول المسيحية، وكما تعتبر العهد القديم من التوراة، وما معها متكاملا مع العهد الجديد، من الإنجيل، وكما يقول القرآن إنه مصدق لما بين يديه.

ثم هى مع ذلك ليست تكراراً لصورة واحدة من الرسالة ولا لشخصية واحدة من الرسل، بل لكل رسالة طابعها الملائم لزمانها، ولأسلوب التحدث إلى أهله ولكل رسول شخصيته الحيوية، التى تناسب رسالته وتوائم أهل زمانه. فإذا ما انتهى الأمر إلى مرحلة تعى فيها البشرية ما حولها، وتخطو مستقلة بتفكيرها، مع الكليات الدينية العامة، كان ما كان من ختم الرسالات السماوية.. ومع هذا التطور الواضح، فى حديث الرسالات السماوية نفسها فإنها تقرر وحدة الأصل، وتجعل اللاحق مكملاً للسابق.. وذلك هو التطور، لا غيره.

وهكذا يستقر الأمر على هذا الوجه، فى فهم التجديد، وما فيه من تطور، بأقوال القدماء أنفسهم، وبتقرير العصريين لضرورة هذا التطور، وتحقيقه فى كل شيء، وبذلك يمكن أن نقول فى اطمئنان:

إن التجديد الذى يقرر القدماء اطراده فى حياة الدين، ووقوعه فى كل نقلة من انتقالات الحياة، التى تمثلوها بالقرون ومائة السنة، إنما هو التطور مآلا، وهو بهذا مصداق للناموس، الذى تخضع له الكائنات جميعا، ماديها ومعنويها.

* * *

ونقف بعد هذا الاطمئنان إلى أن التجديد الدينى تطور لنبين فى التطور الإسلامى أمرين هامين:

أولهما ـ أسس هذا التطور فى المقررات الإسلامية.

وثانيهما ـ مدى هذا التطور الإسلامى، ومجاله الذى يتناوله، وفيم يكون من العقائد والعبادات والمعاملات أفيها كلها؟ أم فى بعضها دون بعض؟ وأى بعض يكون فيه إذ ذاك؟

مع ملاحظة أن الوحى الإلهى قد ختم، برسالة خاتم النبيين، وإنا لا نقول بشىء مما قال به حديثا مثل هذا المجدد المزعوم ميرزا غلام أحمد القاديانى، من أنه نبى على وجه المجاز لا الحقيقة، أو أنه يأتيه شىء من الوحى، على تفسير ما، من مكالمة الله له ـ على نحو ما سمعناه منه آنفا ـ ص٢٤ ـ فإلى بيان هاتين النقطتين:

أسس التطور فى الإسلام

إنَّ من ينظر فى عمق وسعة أفق إلى الصورة العامة للإسلام يتضح له فى وضاءة أن هذا الإسلام، بما هو دين ونظام اجتماعى عملى يحمل أسسا للتطور تهيئه لذلك، وتعده لتحقيقه في يسر، ودون مصادمة لشيء من تطور الدنيا حوله نظريا وعمليا، ذلك التطور الذى يمضى متوثبا جريئا، لأنه الواقع الذى لا مفر منه، ولا محيد عنه.

وأشير هنا إلى هذه الأسس العامة، دون أن أدخل بالقارئ، فى نطاق التخصص الدقيق، الذى يقوم على دراسة متخصصة شاملة للإسلام وثقافته، ودون أن يجد المتخصص المتعمق فى هذه الدراسة هنا غضاضة أو مخالفة للمقررات الكبرى، والأصول السليمة، فأجد من تلك الأسس ما يأتى:

١ ـ امتداد دعوة الإسلام، وحياته امتدادا أفقيا وامتدادا رأسيا معا، فالامتداد الأفقى هو امتداد مكان هذه الدعوة وحياتها إلى العالمين.

والامتداد الرأسى هو امتداد الزمان بدعوته وحياته قرنا بعد قرن، وأجيالا بعد أجيال.

الامتداد الأفقى منذ بدء وجوده، هو توجيه دعوته إلى الناس كافة من الأسود والأحمر، كما قيل.. فدعوته موجهة إلى كل من يصح أن يوجه إليه

خطاب فى ذلك، أو يلقى إليه تكليف، أو يطلب له تدبير. فهو كما هو المقرر. دعوة لا يخص بها جنس، أو لون، أو لسان، بل هى محاولة لتحقيق ضرب مما طمحت وتطمح إليه البشرية من الترابط الاجتماعى، والتوحد الحضارى.

والامتداد الأفقى، هو توجيه هذه الدعوة، إلى الأجيال المتتابعة، من آماد التاريخ، وأعمار البشرية، فى قرون السنين، وهو ما تسميه الخلود، على مدى الحياة، حتى يرث الله الأرض ومن عليها، كما قيل.

وحيث تتسع حياة الإسلام ذلك الاتساع، الذى لا يحده زمان ولا مكان تكون مواجهته للتغيرات التى لا مفر منها، بصورها غير المحدودة، فيكون تغير المناطق جواً، وعمارةً، وحضارةً، مما يجعل لكل بيئة من هذه البيئات حاجاتها المختلفة، التى تطلب التدبير والتنسيق مع أصحاب الدعوة الإسلامية الأولى فى الجزيرة العربية، بجويها الطبيعى والمعنوى، وإنه لمجال التطور. والتطوير يستحيل على ذى رشد أن ينكره أو يمارى فيه.

وحيث تمتد حياة الإسلام ودعوته، ذلك الامتداد الزمنى، بتتابع القرون والدهور، التى تتغير معها وبها الأحوال، ويلمسها الإنسان فى أدوار الحياة الفردية، واختلافها من طفولة، ومراهقة، وشباب، وكهولة وشيخوخة، ويفهمها فى حياة الجماعات، كما هى فى حياة الأفراد، وأقوى الأشياء ـ كما قيل قديما ـ هو الزمن، فأى تغير يستدعى تطورا أكثر مما تستدعيه دعوة وحياة، تريد لنفسها أن تعمر ذلك العمر الأبدى، فى الأمكنة كلها، مع هذه الأزمنة على طولها..؟

إن هذه الدعوة الإسلامية وحياتها تواجه من التطور مالا تجد شيئا أحق به منها، مادام لها هذان الامتدادان الأفقى والرأسى اللذان بيناهما.

ومن الأسس التى تهيئ الإسلام للتطور المحتوم:

٢ ـ اقتصاد دعوته فى الغيبيات، و إراحته العقل منها ما يتركه التفاصيل فيها، واكتفائه بالإجمال العام، فى الإيمان بها، مع النهى عن التفكير فى دقائق ما يطلب الإيمان به، كالله، والملائكة إلخ، فهو مثلا يطلب من أتباعه فى الإيمان بالألوهية أن يدركوا عن الله: أنه ليس كمثله شيء، فلا يخبر عن أفعال له من أفعال الفانين ثم يفسرها بتكلف وتعقيد، أو يفلسفها بغموض وكد للعقل. وإذا أورد من عبارات الوحى ما تقتضيه طبيعة اللغة من التعبير بالحسيات، فظن فى الإله شيء من مشابهة الحوادث، كان مما يكفى المؤمن فى هذا أن يطمئن إلى أن هذه الأشياء، فى جملتها وعامة أمرها ليست مما يشبه ما للحوادث، وكفى.

وإن فزع مع مر الزمن إلى تأويل ذلك، وتمسك به فليؤوله بما يطمئن إليه عقله، تقريرا للتنزيه، مع ترك الاشتغال بما تجهد به البشرية نفسها.

وإذا ما شغلت نفسها، بقليل أو كثير لم تأخذ الجماهير، والكثرة بشيء من ذلك أبدا، بل حسبهم ـ كما قلنا ـ الإجمال العام. وأولى لهم، وأقرب لهم إلى الله أن يتركوا البحث فى حقائق هذه الأشياء، ومن اشتغل بذلك فقد خالف الأولى.

وهذا الوضوح واليسر فى العقيدة لن يدع فرصة للصدام والخلاف، قليلا أو كثيرا بين العقيدة وبين ما يستطيع الإنسان أن يكشفه من سنن هذا الكون، وأسرار مخلوقاته، لأنه متخفف من تلك الغيبيات المبهمة الموهمة.

وليس فى المجال الإسلامى من تلك العوائق لحرية الانطلاق إلى بحث الكون وتسخيره له كما يقول القرآن إلا مخلفات مما اشترك فى تصويره أناس أدركوا من الكون والإنسان، ما احتمله عصرهم، وأطاقته ثقافتهم، على ما بها من افتراق طبيعى تطورى واضح، عن العقلية العصرية اليوم، أو العقلية المتجددة فى الغد القريب، أو الغد البعيد أيضا.

وإذا استغنت عقيدة الإسلام الميسرة الواضحة إلى هذا الحد، عن الإطالة فى التعريف بنفسها أمام العلم، وعن التوفيق أو التقريب لتصوراتها الغيبية الإجمالية، فى عصور سابقة كانت بدائية أو كالبدائية فإنها لتجد اليوم الحرية الكافية لتصوير تلك الغيبيات المجملة، فى صور تتجدد وتتطور دون حرج أو تحايل، لأنها ـ كما أدركنا ـ ليست مقيدة بتفاصيل، ولا ملتزمة بجزئيات.

وبذلك تستطيع العقيدة الإسلامية أن تصرف نشاطها الذى وفره عدم الاشتغال بالتفصيلات الغيبية، إلى الفهم الحر الملائم لكل جديد من خفايا الكون، تعرفه الحياة، على مدى الأيام، دون أن تحتاج إلى تفاصيل أو بيانات جزئية، لم تعد الحياة نفسها تحتاج إليها، أو تطالب بها.

ويتصل بهذا الإجمال الميسر غير المصطدم بالعلم ومهما يتقدم سبب آخر من أسباب سهولة تطور الإسلام، وهو:

٣ ـ عدم تورط هذا الإسلام فى كتابه الذى هو أصل أصوله فى بيان شىء عن نشأة الحياة على الأرض وظهور الإنسان، وما مر به ذلك كله من أدوار، وسنين تلك الأدوار، وما يتصل بذلك، مما تورط فيه غيره، فوصف فى تفصيل، أول خلق الكون، ووقت ذلك، ووزعه على أيام، وذكر عمل الخالق فى تلك الأيام وبعد انتهائها.. وحدد عمر الحياة على الأرض، وعمر الإنسان عليها، وكيف تفرقت أجناسه خلقا، وكيف توزعت الأرض، و.. إلخ مما انطلق العلم المجرب يقرر فيه أشياء، تتباين مع تلك التفاصيل وتختلف عليها، خلافا عنيفا واسعا، صارت فيه الأيام ملايين سنين، واستحال معه الإصغاء لهذه التفصيلات فى نصوص تعبدية، يتلوها المتدين صباح مساء، إذا ما كان صالحا..!!

فإذا كان العلم اليوم وغدا يجد فى هذه الميادين الطبيعية جدا نفاذا فإن الإسلام ليدعه يمضى فى ذلك إلى أقصى ما يصل إليه، من مقررات مادية، عملية وفلسفية، تصدم هذه الأخبار الدينية المفصلة الموسعة، وتهز ثقة الناس

بها، لأن الإسلام لا يعرف من هذه التفصيلات إلا ما جاءه عن طريق أصحاب الأديان الأخرى، أو من قصصهم الشعبى الأسطورى، وهو ينادى منذ بعيد بأنه مظلوم حين توضع هذه الأخبار فى تفسير نصوصه المجملة، بل الشديدة الإجمال، التى لم تترك تلك التفصيلات جزافا، وهى شائعة فى الناس ومترددة بينهم، على ما هو معروف.

وما يحتاج الإسلام فى التخلص من ورطة تلك التفاصيل إلى إعلان بعده عن تلك الدخائل الأجنبية عليه، مع ترك نصوصه المجملة المبهمة: والقليلة أيضا، على صورتها التى وردت بها فى كتابه، دون توسع فى شرحها بقليل أو كثير، وسيجد العلم نفسه هو الذى يقدم مع تقدمه البيان الذى يمكن أن تفهم به تلك المجملات التى لن يضر تركها، على إجمالها، ودون التماس لشىء من تفاصيل لها، تركها الكتاب عمدا.

وراحة الإسلام من هذا التورط تدعه يترك للعلم طريقه، يخب فيه ويضع، معلنا له مقدما أنه مستعد لتقبل كل ما يجىء به العلم من ذلك وتقريره، دون أن يحتاج ـ كما أشرت ـ إلى إطراح ما يثقله ظلما وعدوانا، من الإسرائيليات التى أقحمت عليه، أو من التفسير المتثاقل، الذى يهر أصحاب الإسلام منذ أكثر من ألف عام، بأنه لا أصل له.

وهكذا يتخلص الإسلام، من هذه الأوزار وأمثالها، من موضوع مرويات الآحاد، أو من أفهام ساذجة مضحكة أحيانا لنصوصه الأصلية.. يتخلص الإسلام من ذلك كله، وباستعداد للفهم القريب الثابت الأساس، من حسى، اللغة العربية نفسها، يستطيع الإسلام أن يقدم صورة من التطور فى شرح هذه الأشياء من أمر الحياة، وخلق الإنسان، ونحوها، ويفهمها ذلك الفهم البارئ من كل الدخائل، لا يحتاج إلى التعرض لشىء من مقررات العلم اليوم، وفى الغد البعيد، مع انطلاق ذلك العلم ذلك الانطلاق الجبار، الذى لا يعترف بمناطق ممنوعة، ولا حدود حاجزة تعوقه عن محاولة المعرفة، بكل ما لديه،

وما سيبتكره من وسائل ومعاونات، لا نحسب أنها ستؤثر على البيان الإسلامى الفنى فى قرآنه، الملتزم لأصول العرض الأدبى دون سواه فى كل حديث عن تلك الجوانب، التى لا يشرك العلم فيها أحد.

ومن أسباب سهولة التطور فى الإسلام أيضا، مع السبب السابق مباشرة.

٤ ـ عدم تورط الإسلام فى شيء من تفاصيل تاريخ الأمم والرسل، التى عرض لأحوالها جملة أو مع بعض التفصيل، بيانا لسنن الاجتماع، فى حياة الدعوات والرسالات، كيف تلقاها الناس، وكيف قاوموها، وكيف تم انتصارها أخيرا.

والقرآن فى هذا القصص لا يعنى بما دون العرض الأدبى الفنى المحض، فلا يعنى ببيان زمان الحادث، أو مكانه، كما لا يسمى شخصا من أشخاصه. فى أكثر الأحيان وعامة الأمر. ومع هذه الخطة تجيء الرواية المادية للتاريخ بلسان الحفريات والآثار، بكل ما يمكن أن تجيء به فلا يخشى الإسلام منها مناقضة له ولا تكذيبا، ولا يتعرض بها الإسلام للأزمة التى تعرض لها غيره، ووجد بها من الحرج ما اضطر معه إلى تأويل قد يهتم به أحد المتدينين دون الملايين الباقية، ليوفق فى تكلف وتعسف، بين الروايات اللسانية المتزايدة عن هذه الأشياء.

* * *

وإذا ما شعر الإسلام بأنه يستطيع أن يمضى مع أصحاب التاريخ دون تأزم، كما مضى مع أصحاب «طبقات الأرض» دون أزمة، وكما مضى مع أصحاب العلم الطبيعى دون ارتباك فإنه ليستطيع أن يتقدم على تطور الحياة منطلقا، مطمئنا لا يحتاج إلى أن يطرح من قديم ما لديه إلا شيئًا هين الخطر، يسير الشأن من إضافات وتزايدات ،فى تفسيرات فردية ،لايلحق النص الأصلى الدينى شيء ما من تبعاتها فى التخبط والاضطراب.

وكذلك يستطيع الإسلام أن يطور عرضه لتدينه، مع هذا العلم المتقدم، وأن يصبح رجله المتحدث عنه رجلا مؤمنا بالعلم، بكل سهولة ومع اقتدار لا يهز شيئا من أساس ما اعتقده هذا المتدين والتزمه.

ثم وراء ذلك من الأسس الميسرة لتطور الإسلام:

٥ ـ اقتصاره فى تنظيم الحياة العلمية بالعبادات وغيرها ـ بعد تيسير الحياة الاعتقادية ـ على الأمور الكلية والأصول العامة الشاملة، دون التفاصيل المفردة، والجزئيات الصغرى.

وتراه ـ فى عامة أمره ـ لم يتول بالبيان عبادة من العبادات:

لا الصلاة فى شكلها أو أوضاعها أو شروطها.. ولا الزكاة فى نصابها ودفعها.. ولا الصوم فى نظامه وحركات صائمه.. ولا الحج فى مواقيته وأعماله.. والأمر كذلك، أو أكثر، فى الشئون العامة كبيرها وهامها، من أحكامه وتفاصيل نظمه، وحقوق تفصيلية، وواجبات مقابلة لها، على الأفراد أو الجماعات.. ومن ارتباطات وصلات فى خاص شئون الحياة وروابطها بين عضوين من أسرة واحدة، أو أسرتين، أو من جماعة ذات مهنة أو حرفة، فكل ذلك ومثله ولم يجىء فى القرآن عنه إلا الكلى العام، الذى يحتاج إلى التخصيص والتفصيل، والأمر فى هذا معروف مشهور، لا موضع لإطالة فيه.

ثم تلتمس التفاصيل بعد ذلك، من مصادرها المختلفة مع كتاب الدعوة الأصلى، فترى فى هذا التفصيل والتماسه مجالا تؤثر فيه الحياة بتنوعها وتغيرها وباختلافها وتدرجها، من كل ما تعمل فيه سنة التطور عملها.. وتحدث للناس أو قضية وأحداث لم يكونوا يعرفون أحكامها فدلهم الإسلام، على وجوب الاحتياط لها، وكان هذا الاحتياط فى توجيه الإسلام، بدفعهم إلى استعمال قواهم الإنسانية، وطاقاتهم البشرية، من اعتبار شىء بشىء وإثبات حكم المثيظل لمثيله، والانتفاع بالنص فى ذلك، دون تجميد ولا وقوف، بل مع الجد الواجب فى الاجتهاد للاستنباط.

ولم يكن الانتفاع بالمماثلة واستخراج وجهها من النص إلا أصلا لرعاية اختلاف الأزمنة وتغيير الأحوال بالتطور الذى لا مندوحة عنه، ومراعاة فروق الأزمنة وأحوال الحياة عند تقدير الأشباه والنظائر .

ومن تمام التيسير لتطور الإسلام، مع كل ما سبق:

٦ ـ جعل الاجتهاد أساسا للحياة الإسلامية.. وما الاجتهاد إلا الانطلاق مع الحياة وفاء بجديد حاجاتها وقد تقدم ـ فى ص١٧ ـ قول القدماء أنفسهم إن الحياة لا تخلو من مجتهد. وما طلبوه فيما سلف من أن يتوافر للناس فى كل عصر من المجتهدين عدد التواتر.

وما تقرر الاجتهاد والاهتمام به إلى هذا الحد إلا تقديراً للحاجة الماسة والضرورة القاضية بحدوث تغيير يوجبه التطور، ويحس الناس بأثره على النصوص وكشفه عن حاجة تلك النصوص إلى توسع يمدها بحيوية تدعها صالحة للبقاء، الذى نودى به لها.

ولا تغطى تلك الحاجة وتدفع تلك التطورات الضرورية، إلا بأن يكون فى المجتمع من يضمن مسايرة الفكرة للحياة،ووقايتها من عوادى الجمود،وذلك بالتجديد،الذى لا يكون مع منطق الحياة والواقع إلا تطورا.

ومن أجل هذا كان ما سبق من قول عن التجديد والتطور..وامتد إلى بيان الأسس الميسرة لتطور الإسلام،الذى يفهم مما سبق بيانه منها أن التطور فى الدين كالتطور فى غيره.

وبقى أن ننظر:

فيم يكون التطور الدينى؟

وهو الموضوع الذى يبدو مما أشرنا إليه صدر هذا البحث ـ ص٣١ ـ أن ما نشر بمناسبة حديث شيخ الجامع الأزهر ـ مهما تكن نسبته ـ قد فصل فى بيان مجال هذا التطور حين سئل عن إمكان وقوعه تبعا لتطور المجتمع.

وهو ـ كما يبدو ـ يقصر التطور على الأحكام فقط، فيعد منها أساسيات تبقى ما بقى الزمن ـ كما قال ـ ولا يجوز فيها أى تغيير!! وتبعية فرعية يجوز فيها الاجتهاد، والأخذ بما يحقق مصلحة المجتمع.

ويلحظ على هذا القول ـ مهما يكن مصدره ـ أول ما يلحظ أن: فيه قوة متحدية بعدة أشياء تبقى ما بقى الزمن، ولا يجوز فيها أى تغيير ـ لأن أصحاب ثقافته الإسلامية فى قديمهم قد شعروا بقوة سنة الحياة حين كان من قضاياهم الكثيرة الدوران، والتى يقيمون بها الدليل على كبريات اعتقادية كحدوث العالم، ووجوب وجود المبدأ الأول، الذى أحدثه، وتلك هى قولهم: العالم متغير: فهل يكون فى هذا العالم المتغير أصالة، ما لا يجوز فيه أى تغيير؟!!

ولو فزعت إلى القرآن الكريم، وهو الأساس الأول، وأصل الأصول، باتفاق الجميع لتلوت منه قوله «إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما

بأنفسهم﴾(١١/الرعد)، وقوله: ﴿ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم، حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ (٥٣/ الأنفال).

فالتغيير بتعبيره هو الصريح واقع الحياة، وبالتغير يعامل المتغير، ويتحتم ترتب أثر التغير على ما يقع منه، بتقرير القرآن.. ومع هذا كله لا يسهل القول باستعصاء شيء على هذا القانون للحياة، وتأكيد هذا الاستعصاء بعدم جواز أى تغيير، مع أن كل شيء يتغير مع الزمن ولاسيما المتطاول منه.. تتغير صورته الذهنية ومفهومه العقلى، ويتغير تبعا لذلك وقعه النفسى، ويتغير أيضا التعبير عنه، والتمثل له.. وكل أولئك تغيرات تطرأ على أى شيء، ويجب على صاحب الدين أن يقدرها فيغير تعبيره، وعرضه، واستدلاله.. وكذلك يقضى التطور المحتوم أن يكون الحديث عن التطور نفسه بغير هذا الأسلوب المناوئ لقانون الوجود.

وأخرى مما يلحظ فى هذه الإجابة ـ المعزوة إلى شيخ الجامع ـ وهى قصره الإجابة على الأحكام وبدؤه بها، وانتهاؤه إليها، وتقسيمها إلى أساسية، عاصية على سنة الله فى الحياة، وتبعية يجوز فيها الاجتهاد.. ولقد كان سؤال السائل عن تطور الدين، لا الأحكام، والدين ليس أحكاما حسب المتبادر من معنى الأحكام الأصولى، بل الدين عقائد، وعبادات، ثم أحكام معاملات.

على أن الأحكام بالمعنى الأصولى ليس منها ما يستعصى هذا الاستعصاء على التطور أيضا، لأنها بدون خلاف تتأثر بالضرورات التى قرر القوم فى تأكيد أنها تبيح المحظورات، وجرى بذلك تعبير القرآن بقوله المكرر مثل: ﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه﴾ (١٧٣/ البقرة)، وقوله ﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن الله غفور رحيم﴾(١١٥/ النحل)، وقوله: ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه﴾(١١٩/ الأنعام).

فهلا كان فى هذا كله ما يحمل على تخفيف هذا القول الشديد فى إنكار سنة التغير بشيء من الإشارة إلى هذا الاضطرار الذى أكثر القرآن من استثنائه، وتقرير مغفرته؟

وهل التفت إلى مبدأ اليسر فى الدين ورفع الحرج الذى يقرره القرآن واضحا بقوله: «وما جعل عليكم فى الدين من حرج» (٧٨/ الحج). وقوله: «ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج (٦/ المائدة). وقوله فى رحمة حانية: «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر» (١٨٥/ البقرة).. فهلا كان فى شىء من ذلك الذى أجمله الأصوليون فى قاعدتهم المقررة: لا ضرر ولا ضرار.. هلا كان فى شىء من هذا وذاك ما يخفف من عنت التعبير بأن أحكاما لا يجوز فيها أى تغيير، وتبقى ما بقى الزمن، فيشار إلى أن الضرر مدفوع، والحرج مرفوع، واليسر مطلوب، والعسر مكروه، وتلك هى شمائل القرآن.

وبعد فإن نستأذن الشيخ ـ فيما يعزى إليه ـ لنخالف عليه بجهرة فيما قال عن تطور الدين من تخصيص الأحكام بالكلام، ومن القول بأن منها ما يبقى على بقاء الزمن ولا يناله أى تغير.. نخالف عليه، وننظر النظر المفرد إلى إمكان تطور الدين فى جوانبه المختلفة ونبدأ أولا بالكلام عن:

التطور فى العقائد

ما أشك أن وجوها تتجهم لهذا العنوان، تحسب أن العقيدة من الثبات والرسوخ بما يبلغ حد الوقوف أو قل الجمود، الذى لا يناله تغيير، ولا يمسه تفكير.. ولكن نظرة إلى واقع الحياة الاعتقادية الإسلامية، فى القرون الخالية تكشف عن أمثلة من الاختلاف بل الاصطراع حول تحرير العقيدة الإسلامية، دارت حوله وقائع فردية واجتماعية مما لا يمكن فهم سير الحياة الإسلامية وتاريخها دون الوقوف الطويل المستأنى عندها.

ولا أريد أن أذكر القارئ بشىء من هذا القول المتخالف فى العقيدة الإسلامية، كما لا أريد أن أعرض أمامه صور الصراع، الذى ذبح فيه حاكم تحت المنبر إنسانا، ضحى به كما يضحى بالشياه يوم العيد.. ولا عراك جماعات يزلزلون استقرار الحياة السياسية والاجتماعية حول أشياء اعتقادية.

لقد جرت هذه الاختلافات حول ما يعتقد فى الذات الإلهية وما فى القرآن عن ذلك، وما بثته الأديان السابقة، أو الفلسفات المتقدمة منه، وما دار حول هذا كله من مناقشات فى المساجد وفى القصور، وفى أماكن التجمع المختلفة.

ولقد جرى الخلاف حول صفات الله، وما يثبت منها، وكيف يثبت، وكان الأمر على ما كان فى الصفات من حيث التأثر فى الاختلاف عليها، بما احتفظت به البيئات الإسلامية، من مؤثرات عقلية واعتقادية.

ولقد جرى الخلاف حول صفة الكلام وحدها، وما امتد إليه الاختلاف على القرآن بما هو كلام الله تعالى.. وسجل التاريخ عن محنة القول بخلق القرآن، الذى هو صدى للاختلاف على وصف الله بالكلام وأنه متكلم، ما استمر أجيالا، وامتد سنين، وقطع الخلفاء فيه بأنفسهم رقابا، فى الوقت الذى رقت فيه قواهم عن حمل السلاح فى فتح أو قتال.. كما شهد أولئك الخلفاء تعذيب علماء أبرار خلعت أعضاؤهم، وكبوا على وجوههم، وديست بطونهم بحضرة أولئك الخلفاء، كما كان يحمل إلى أبوابهم علماء عاملون، من أنحاء دولتهم. كمصر مثلا، وأرطال الحديد على جسومهم، وفى أعناقهم فيقولوا بعقيدة القائلين بخلق القرآن: لأنها فيصل الكفر والإسلام.. ثم رفعت المحنة بعدما كان، وترك الناس يعتقدون ما يعتقدون، فإن قالوا بخلق القرآن فهم مؤمنون، وإن أنكروا خلق القرآن لم يكونوا كافرين.

وما أذكر هذا من خلاف قولى على العقيدة أو خلاف فعلى حكومى عليها لأنى أرى شيئا من ذلك يستحق البقاء اليوم، أو يجدر بالدرس، بل أشير إلى ذلك وأنا أرجو أن يكون اتجاه التطور الاعتقادى قاضيا بأبعاد هذا كله، من المجال التعليمى، ومن الميدان الثقافى إلا أن يكون آثارا فى متحف، أو بقية فى مخبار تاريخى يحلل ويعلل.. لا أكثر.

وأهم ما أثار هذا فى حديثى عن التطور فى العقائد هو أنه فى جملته وتفصيله ليس إلا ظاهرة واضحة مكررة لا مكان الاختلاف فى العقيدة، ومتى وكيف يمكن الاختلاف، وأن يشتد ذلك الاختلاف، حتى يكون القول فيه بجانب كافيًا لإهدار الدم، وإسقاط الرأس، ثم إمكان أن يسكن ذلك الاختلاف حتى يكون القول بجانب، أى جانب، ليس دلالة كفر ولا إيمان، فقد أمكن ووقع وتحقق أن يتغير القول فى العقيدة، وقابلية التغير هى قابلية التطور.

ولو تركنا، بل تناسينا، صور الاختلاف العملى والسياسى فى العقيدة لبقى ما تعرفه المكتبة العربية من كتب مختلفة تحمل صورة العقيدة، عند أصحاب

مقالة كذا، وأصحاب مقالة كيت، بل تضاف إلى اسم واحد منهم صاحب مقالة كالأشعرى، أو مؤلف كالإسفراييني وغيره.. وهذه الكتب عن العقائد متغايرة تسجل التغير فى العقيدة وقابلية التغير هى قابلية التطور.

وإذا ما أمسكت قصدا عن الخوض فى شىء من ظواهر الاختلاف العملى ومعاركه، واكتفيت من ذلك بالإشارة المبهمة اللامحة، لأنى أكره أن يثار شىء من ذلك أو يعتنى به، ولمثل هذا أمسكت قصدا عن الخوض فى شىء من أقوال المختلفين نظرا ومعارك جدلهم. فإنى على الرغم من ذلك أشير إشارة أخرى مبهمة لامحة إلى وجهة ما، من وجهات تطور العقائد اليوم، على سبيل المثال الموضح إلى أن تحين المناسبة الخاصة للقول المفصل فى تجديد الدين.. أو تطوره.

وتلك الإشارة التى أسوقها للتمثيل الموضح هى اختلاف أهل السنة والمعتزلة حول السببية وأفعال العباد فإن السببية وإنكارها هو ما آثره أهل السنة، حين آثر المعتزلة تقرير السببية، وامتد ذلك الخلاف كما نعرف إلى الدرس الأدبى المحض فغدوت تسمع فى درس المجاز العقلى فرق ما بين قول المعتزلى شفى الطبيب المريض وأنبت الربيع البقل، وقول غير المعتزلى ذلك وأن قول السنى مجاز، وقول المعتزلى حقيقة، بمقتضى اعتقادهما.

وإذا ما كانت النظرة إلى الاعتزال فى أوقات من الركود والتخلف قد كانت نظرة قاسية، ترى الاعتزال انحرافا، أو زيفا فإن ذلك اليوم مما تأباه آفاق الفكر الإسلامى الحاضر، إباءها الذى دفعها إلى تكوين الجماعة الإسلامية، من أقطار الإسلام المختلفة، للتقريب بين المختلفين من أصحاب المذاهب الإسلامية اختلافًا أكثر عمقًا من خلاف المعتزلة ومن يسمون أهل السنة. وهو اختلاف الشيعة والمنتمين للسنة.

فإذا ما تغيرت النظرة إلى الاعتزال ذلك التغير، وارتفعت أصوات الدعوة للتقريب.. وفى الوقت نفسه احتاجت الحياة إلى توثيق الإيمان بالعلم، لأن

تلك هى دعوة الإسلام، فقد حق علينا أن نحرر العقيدة الإسلامية اليوم تحريرا يحمى إيمانها بالعلم، وثقتها بسنن الله الكونية التى قال القرآن فيها: «ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا» فتكون العقيدة المحررة اليوم مقررة للسببية آخذة بقول أصحابها فكلهم من رسول الله ملتمس.

ووضح أن تطور العقائد ممكن، بل هو اليوم واجب، لحاجة الحياة إليه، ولحاجة الدين إلى تقريره حماية للتدين، وإثباتا لصلاحيته للبقاء، واستطاعته مواءمة الحياة، مواءمة لا يتنافر فيها الإيمان مع نظر ولا عمل صار دستور الحياة وواقعها المقرر.

* * *

وإذا ما اكتفيت بهذا المثل لبيان اتجاه التطور فى العقائد، ووجهة سيره، تأييدا لإمكانه، وتأكيدا للزومه فإنى أشير مثل تلك الإشارة إلى تطور واجب، فى عرض العقيدة وتعليمها، والاستدلال لها، فإن العمل فى مجال تكوين الأجيال الخالفة أعمق الأعمال أثرا، وأحقها بالعناية.

وتلك الأجيال فى بيوتها، أو فى مدارسها، أو فى معاهدها، وجامعاتها، أو ماسوى ذلك من بيئات فكرية يجب أن تجد عرضا وإخراجا للعقيدة يلائم حاجتها النفسية، وجوها العلمى والعملى، الذى تطير فيه الصواريخ العابرة، وتسجل الحياة فى الكواكب الأخرى، على نأيها، واختلاف أمرها، فما ينبغى أن تظل تجد تلك الصور الساذجة من الحديث عن غيبيات، لم يأمر الدين بشىءمن التفصيل لها، وإطالة الحديث عنها، ولا أن تستمع إلى صنوف من القصص الذى هو تمثيل لمعان، وتقريب لحقائق، لا تاريخًا ولا تسجيلا، لأن ما فيه من الحديث المفصل يصدم حس هذه الأجيال، ويناوئ تكوينها العقلى بعلميته، وتكوينها الفنى بدقته، بل إن عرض صفة الألوهية وصورتها، ومدى المسئولية النفسية، ومحاسبة الضمير أمام جلال الألوهية مما ينبغى أن

يستعان فيه بتلك النواحى الفنية، وما لها من أثر فى اجتذاب القلوب واطمئنان النفوس وحل العقد التى تصيب النفس، من تصدع الحياة حولها، ومضى الدين فيها بما لا يحتمله أصحاب الدنيا ومنظموها.. وهل ترى أن من اليسير اليوم، والصور تتحرك وتنطق، وتوضح وتعلم، وتثبت وتؤكد، و.. و.. أن تقول لهم إن التصوير حرام.. وإن أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون.. حين أنت تحتاج، وهم محتاجون، إلى الاستفادة بالتصوير ومجالاته الفنية فى الإيضاح الدينى اعتقاديا وعمليا.

وما ذلك أيضا إلا مثل قريب لوجوب تطور العقائد فى عرضها مع تطورها فى جوهرها وصميمها.. فليس لوجه أن يتجهم لعنوان:تطور العقائد. ولننتقل بعد ذلك إلى:

تطور العبادات

ولعل الوجوه أقل تجهما للتطور فى العبادات، لأن عامة الناس وخاصتهم على السواء يعرفون اختلاف المذاهب الفقهية العملية، وينتسبون لمذهب فلان، ومذهب فلان ويلقى كل واحد صاحبه بهذه السمة الحزبية دون ضجر بها، ويأتم كل واحد بصاحبه، ويشاركه فى عبادته، وقد رآه يخالفه فى الاستعداد لها بتطهر، وثوب، ومكان ... إلخ، كما يراه يخالفه فى حركات منها وسكنات، وأقوال وأفعال ويقول الجميع: إن هذا الاختلاف رحمة، وإذا أمكن التغير فتلك ـ كما كررنا ـ آية الصلاحية للتطور.

ولعل أبسط صور التطور المغير أن تجد فى الحياة فى هذا الاختلاف فرصة للتخير، بانتخاب ما تراه أيسر عملا، وأصلح مسايرة، وأخف وقعا، وأعمق أثرا.. وهذا الانتخاب المتخير، من مختلف الأقوال المتغايرة مما يسلم مبدئيا، ولا تجرى عليه مشاحة.

ويلى ذلك من التطور ما تحتاج إليه الحياة بواقعها المتحكم، فماذا يكون الرأى فى انتشار وسائل التلقى للإذاعة من جهاز صغير فى حجم علبة الكبريت، أو علبة الدخان، أو فى ساعة اليد، ومن هذه الأجهزة المتلقية تذاع الصلوات الجامعة من جمعة وعيد، فماذا يكون حكم الاقتداء بها بوساطة هذه الأجهزة، وفيها واسطة حاضرة مشهودة كالتليفزيون يرى فيه المصلى من

حال الإمام وحركاته، ويسمع من صوته ووعظه ما لا يستطيع أن يراه بكل صعوبة فى مسجد حيه الصغير أو الكبير المزدحم؟

ويحتاج الأمر إلى التطور العبادى فيما جد من وسائل الحركة والتنقل كالطائرات مثلا، فهل نظل نأخذ حكمها، من الصلاة على الدابة، أو الصلاة فى السفينة؟ ! أو أن الأمر يحتاج إلى مرونة متطورة مع تطور صور الحياة وحقائقها جميعا.

* * *

وفى المجال العبادى مواضع لأقوال وأقوال.. فهذه الزكاة التى لم ينص القرآن فيها على نصاب، وقد احتاجت أنصبتها إلى الحديث عن الزروع، ونظمها، والتجارة وعروضها، والديون وأنواعها، هل تظل الصورة العبادية الدينية فيها على ما هى عليه، من ذكر السانية فى الرى، وقد زرع الناس فى الهواء أو كادوا؟!

وهذا التعطل المشروط فى النقد المزكى وأن يحول عليه الحول فاضلا عن الحوائج الأصلية.. إلخ.. وأن يكون المؤدى للزكاة من هذا النصاب المعطل بما هو رأس مال، هل يظل الأمر فيه على هذه الحال، أو هو محتاج حاجة ملزمة إلى القول المتجدد والنظر المتطور؟

* * *

ثم هذا الصيام، ورياضة الناس عليه، والتزمت من رخص الله فيه، ورفض ضيافة الله، وترك الناس وتصرفاتهم فى ذلك، وعدم تنظيمها، وعدم الاستفادة منها فى علاج مشكلة الجوع وأمراضه.. هل يظل الأمر فيه كذلك أو يحتاج إلى نظر متطور، يتسع أفقه لإدراك ما فى الصوم، من آثار خلقية شخصية، واجتماعية عملية أهم وأجدى من مجرد الجوع؟!

* * *

وأنت واجد فى الحج مثل ذلك من تغير حال البلاد التى تقام فيها الآن شعائر موسمه، وصيرورتها إلى مستوى من التمرس بالحياة المدنية، يوجب النظر فى اللحوم المكدسة، والدماء المتراكمة، وإبدال المخالفات، فى الإحرام وغيره، وكيف تكون؟ وإلام تغير، وكيف تصرف؟

❊ ❊ ❊

كل ذلك مما يجرى فى أركان الإسلام الأربعة العملية، التى ليست تعبدا منقطعا، ولا تحنثًا معتزلا للحياة، بل هى فى عامة أمرها وخاصته ليست إلا رياضات لإصلاح حال الأفراد، وتهيئتهم لأن يكونوا أحياء صالحين للمشاركة الجادة، فى شئون الدنيا حولهم.

فإذا كان الحديث عن تطور العرض فما أحوج الأجيال الصاعدة كما يقولون، إلى جهد قيم، فى عرض هذه العبادات ووسائلها، فما أحسب أن يقبل البدء اليوم بالحديث عن الاستنجاء بالأحجار، عددها، نوعها، وما إلى ذلك، وما أحسب أنه يقبل أن يقال لأولئك النشء مثل الذى قاله صاحب كتاب اشتراكية الإسلام وعبارته فيه.

«ومن أروع ما جاء به الإسلام تأكيدا لحق الحياة وما يحفظها سقوط فرض الوضوء بالماء، وانتقال الفرض إلى التيمم بالتراب. حين يكون على الماء عدو مخيف أو حيوان مفترس، ويكون ذلك التيمم بديل الغسل، حينما يكون أمر الماء كذلك، أو حينما يكون استعمال الماء مضرا.

فليس يسهل على هؤلاء الأبناء ـ مهما تكن طبقتهم الاجتماعية، إن بقيت طبقات ـ أن مسح الوجه بالتراب تأكيد لحق الحياة».

وفى العبادات مجال لتطور العرض، يدق ويهم، فما يحسن أن يسمى صلاة الميدان صلاة الخوف لأن ذلك لا يتفق مع روح الجندية فلنسمها صلاة الحرب أو صلاة الميدان.

وما يحسن اليوم أن يكثر الحديث فى الزكاة والصوم عن الفقراء، والبر بهم وإدخال السرور على أنفسهم، وصونهم عن الاستجداء يوم العيد، لأن ما يؤدى لهم إنما هو حق، وحق معلوم بتعبير القرآن، والجهد مبذول فى أداء حقوقهم لا فى إغنائهم عن التسول يوما وبعض يوم فقط.

وفى تطور العرض مجال فسيح، لا يتسع له القول هنا، وهو لم يتسع للقول فى تجديد الدين قولا كافيا بل إن ذلك مرجأ إلى كتاب له مفرد، لم يسق هذا الكتاب عن المجددين فى الإسلام إلا تمهيدا له، كما بين ذلك فى فصل خطة.. وهدف ـ ص٩ ـ.

وإلى الحديث عن:

تطور المعاملات

والأمر فى تطور هذه المتاملات أهون وأيسر، فإن حديث شيخ الأزهر الذى أحوجنا إلى هذا القول كله عن التطور فى الجوانب المختلفة من الدين، قد قبل هو نفسه شيئا من التطور، فى الأحكام التبعية، وهو قول إن يسر الأمر نوعا، بقبوله التطور بشكل ما، فى جانب من جوانب الدين فإنه لايزال يحوجنا إلى المخالفة عليه؛ لأنه يقرر أن من الأحكام الكلية ما لا يصيبه تغير، ويبقى على مر الزمن. وقد أسلفنا فى صدر هذا القول جانبا من مناقشته، بالإشارة إلى عدم وجود هذا الجمود المطلق فى الإسلام، بصورة يمكن معها تقرير أن شيئا ما يبقى على الزمن ولا يتغير أبدا ـ ص٤٧ ـ .

والتطور فى المعاملات معبد الطريق منذ الأمس غير القريب، حين كان أصحاب الإصلاح الدينى فى مصر يقررون ـ أو منهم من يقرر على الأقل ـ أن أحكام المعاملات ليس لها طابع لا هوتى ولا لها منعة دينية، وأن من باع بيعا باطلا أو فاسدا لا يلحقه بذلك إثم، لأن هذه تصرفات عادية لا يلحق بها الإثم إلا حين تنطوى على شىء من الفساد الخلقى، أو العمل الناجم عن الفساد الخلقى، بأن غش، أو غر، أو خدع، أو خلب، أو .. إلخ، مما هو فى حقيقته عمل نفسى خلقى له تأثيره الواضح على خلق صاحبه لا مجرد تصرف عملى!!

والأمر فى المعاملات على كل حال ليس إلا أمر مصلحة واقعة، حيثما وجدت فثم حكم الله.. كما يقولون بصريح اللفظ.

وتطور العرض فيها أوضح من أن نخصه بقول، وفيما تقدم من قول عن تطور العرض فى العقائد والعبادات وفيه محاولات تصور الفكرة فيه، وتضفى عليها شيئا من مزيد البيان وحالة الجو الدينى كله، من حيث لا يراد أن يبدو فى صور منعزلة عن الحياة غافلة عما يدور حولها، حين يجتهد رجال الأديان فى كل مكان، فى سبيل المشاركة العلمية والعملية فى الحياة، مع الاحتفاظ الواضح بالطابع الدينى، والحظ الكامل من الثقافة الدينية، دون أن يجور شيء من الثقافات الأخرى على ما يجب تحصيله من ثقافات دينية بحتة، فى بيئة مخلصة لذلك، والتماس ما قد يصيب رجال الدين من ثقافة علمية فى بيئة علمية مخلصة لذلك، وفى الوقت الذى تجد فيه رجل دين غير الإسلام ينثر الأشواك فى طريق عرض العقائد والحقائق الدينية بما يظللها به من تعقيد، ووصل بين البشرية المحضة والألوهية الصرفة، ... إلخ ما هو معروف، فإنك مع ذلك تجد رجال هذا الدين يعرضون قضية الاعتراف مثلا وقسوتها عرضا شيقا مفسرا تفسيرا نفسيا، إذ يجعل هذا الاعتراف ليس إلا ضربا من التحليل النفسى، وفرصة لعدم الكبت والحرج النفسى الذى تعرف ما له من عظيم النتائج.

❊ ❊ ❊

وبعد .. فإنا حين ننتهى باطمئنان إلى أن التجديد الدينى إنما هو تطور، والتطور الدينى هو نهاية التجديد الحق.. فما نقصد من ذلك كله، ولا مما سيليه من قول للقدماء فى التجديد إلا أن يكون ذلك طليعة مؤمنة، ومقدمة كاشفة لما ينبغى أن يصل إليه التطور من حديث واضح عن تحديد الدين.. الذى سنقرر له فعلا الكتاب الخاص به بعد أن عبد الطريق إليه، واستغنى عن الاختلاف حوله بهذه المرحلة من كتاب «المجددون فى الإسلام».

❊ ❊ ❊

وإليك مع هذا حديث القدماء عن التجديد الدينى، مبتدأ بكتاب السيوطى إلى أوائل القرن العاشر، ثم إلى حديث بقية القرون إلى القرن الرابع عشر، كما وصف ذلك فى مخطوطة كتاب بغية المقتدين للمراغى.

وسترد ترجمة السيوطى بين المجددين فى قرنه التاسع، أما التعريف بالمراغى فسنصدر به القسم المأخوذ من كتابه بعد انتهاء كتاب السيوطى.

كتاب

التنبئة بمن يبعث الله على رأس كل مئة

تأليف شيخنا شيخ الإسلام والمسلمين الإمام العالم العلامة حافظ العصر،

ومجتهده، أبو الفضل، جلال الدين عبد الرحمن ابن سيدنا الإمام العلاّمة

كمال الدين السيوطى الشافعى

رحمة الله تعالى ورضى عنه بمنّه وكرمه

بسم الله الرحمن الرحيم

رب يسر

الحمد لله الذى خص هذه الأمة الشريفة بخصائص واضحة للمجتهدين. وبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر الدين.

والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد المرسلين وإمام المقتدين، وعلى آله وصحبه نجوم الهداة. ورجوم المعتدين.

أخرج أبو داود فى سننه، والحسن بن سفيان فى مسنده، والبزار والطبرانى فى الأوسط، وابن عدى فى مقدمة الكامل، والحاكم فى المستدرك وصححه، وأبو نعيم، والبيهقى فى المدخل من طريق ابن وهب، عن سعيد بن أبى أيوب، عن شراحيل بن يزيد المعافرى، عن أبى علقمة عن أبى هريرة، عن النبى ﷺ قال:

إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها.

اتفق الحفاظ على أنه حديث صحيح، وممن نص على صحته من المتأخرين الحافظ أبو الفضل العراقى، والحافظ أبو الفضل بن حجر، فى مناقب الشافعى وأما المتقدمون فكلهم لهجوا بذكر هذا الحديث. فأخرج الحاكم فى

مستدركه عقب[1] روايته الحديث عن ابن وهب عن يونس عن الزهرى قال:

فلما كان فى رأس المائة مَنّ الله على هذه الأمة بعمر بن عبد العزيز.

---

(١) اللفظة مشتبهة وما هنا أقرب ما تقرأ به.

١ ـ عمر بن عبد العزيز.. المجدد

هو أبو حفص عمر بن عبدالعزيز بن مروان بن الحكم بن العاص بن أمية ولد بحلوان في مصر سنة ٦١هـ أو ٦٣هـ على خلاف، وأبوه عبدالعزيز بن مروان وال على مصر، طالت ولايته عليها أكثر من عشرين عاما.

وأمه أم عاصم بنت عاصم بن عمر بن الخطاب.. نشأ بمصر وأتم ما يشبه التعليم الابتدائي بها، ثم أرسله أبوه إلى المدينة فدرس بها العلم الديني المروى، واللغة والشعر: ولعله قد تأثر ببيئته المدنية الغنية المعروفة فتفهم شيئا من الغناء رق به حسه، وكانت في حياته بعد ذلك ظواهر لهذا التأثر الفني.

وولي لأهله الأمويين ولايات، ثم آلت إليه الخلافة، بجعل سلفه سليمان ابن عبد الملك ولي عهد له، وتوفي سنة ١٠١ هـ بعد سنتين وأشهر في الخلافة. وهو المجدد الذي وقع اتفاقهم على أنه أول مجدد، على رأس المائة الأولى من الهجرة ونترجمه هنا بما هو حاكم مجدد، تفهم شخصيته جملة بعوامل تكوينه:

فوراثته تعتز بانتساب أمومته إلى عمر بن الخطاب، وتضيف المناقب إلى هذه الأمومة وصف حادثة خلقية ممتازة حين يحكى سبب زواج جده عاصم بجدته، فتقول: إن عمر بن الخطاب كان يعس بالمدينة ليلا على عادته، فوقف يستريح عند باب، وإذ ذاك سمع أما تقول لابنتها. قومي فاخلطي اللبن بالماء

فحدثتها البنت عن مناداة منادى عمر: ألا يشاب اللبن بالماء، فقالت أمها: إنك فى موضع لا يراك فيه عمر: فأجابت الصبية أمها: والله ما كنت لأطيعه فى الملأ وأعصيه فى الخلاء.. فأعجبت هذه الخليقة عمر، وجمع أولاده نحرضهم على أن يتزوج واحد منهم تلك الفتاة، فتزوجها من لا زوجة له منهم وهو عاصم فولدت له أم عاصم، التى ولدت عمر بن عبد العزيز ووراثة كهذه مع سمعة عمر بن الخطاب العامة، جديرة بأن تثير فى نفس متلقيها غير قليل، من الحرص على أن يكون خلفا صالحا لهذا السلف.

وأما بيئته المادية والمعنوية فى مصر وفى المدينة، فهى عامل واضح، فى رقة طبعه فقد كان مؤدبه الخاص أحد فقهاء المدينة السبعة، يروى له الشعر الغزل. يستشهد فيه على حبه بأقرانه من سائر الفقهاء المدنيين المعروفين.

ولعل فساد الحكم من أسرته الأموية قد كان مثيرا عكسيا لنفسه، فقد رأى فيهم الضراوة القاسية فى اغتيال مخالفيهم، ، وفى صراعهم على ولاية العهد طين عليه الوليد، فكأنما دفنه حيا، حتى شفع فيه بعد ثلاثة أيام. فأخرج وقد كاد يموت، وعمت قسوة الحجاج وظلمه، فكتب عمر بن عبدالعزيز إلى الوليد يخبره بعسفه أهل العراق وظلمه لهم، واعتدائه عليهم، فبلغ ذلك الحجاج فكتب إلى الوليد: إن المراق وأهل الشقاق قد جلوا عن العراق ولحقوا بالمدينة يعنى عند عمر بن عبدالعزيز. إذ كان واليها ـ وذلك وهن: فأصاخ الوليد لذلك، وعزل عمر عن ولاية المدينة.. وقد ظل عمر ينهى عماله عن مثل أعمال الحجاج، بل استقر فى أعماق نفسه من سوء صورة الحجاج، وقبح مصيره، ما جعله وقد أغمى عليه مرة يبكى بكاء عاليا، يفسره بعد إفاقته بأنه رأى القيامة والميزان، ومر بجيفة ملقاة سأل عنها، فأجابته بأنها الحجاج ابن يوسف، قدمت على ربها شديد العقاب فقتلها بكل قتلة قتلت بها مثلها.. فإذا ما رأى عمر مع ذلك خيرا من سليمان بن عبد الملك وقد كان عمر وزيرا له فى خلافته، استجاب لتوليته عهده، راجيا أن يكون فى ذلك صلاح حال الناس.

وحياة عمر دوران واضحان: أحدهما قبل الخلافة، والثانى بعد خلافته فأما قبل الخلافة فكانت حياته حياة تنعم ورفاهية، فهو يقدم المدينة واليا عليها ومتاعه محمول على خمسين جملا، وكانت غلته حين أفضت إليه الخلافة أربعين ألف دينار، وكان حساده لا يعيبونه إلا بالإفراط فى التنعم والاختيال فى المشية، وكان إذ ذاك ملىء الجسم، تغيب حجزة إزاره وهو محرم فى طيات جسمه.

وعمر يعبر عن نفسه فيلخص شخصيته فى نقطتين، تمثلان هاتين المرحلتين فيقول:

إن لى نفسًا ذوّاقة توّاقة، ولعل لفظة «ذوّاقة» تعبر عن الدور الأول من حياته، الذى بدت فيه رقة طبعه وفنية ذوقه، حتى لقد يعدونه فى طبقات المغنين. ولعله لهذا دافع عن المغنين فى عهد سلفه سليمان، إذ سمع فى عسكره غناء بالليل، وأراد عقاب المغنين بخصائهم. فقال عمر: هذه مثلة ولا تحل، فخلى سليمان سبيلهم.

ويروون فى رقة ذوقه خبرا إن لم يصح كله أو بعضه، فإن له الدلالة على رأى مشتهر فى هذا المجدد، فقد رووا أن قاضيا لعمر كانت عنده جارية، نبهوا القاضى إلى أنها مغنية مجيدة، فاستمع إلى أصوات لها، وتملكه الطرب منها، حتى لم يدر ما يصنع، فأخذ نعله، وعلقه فى أذنه، وجعل يقول: أهدونى فإنى بدنة! فلما بلغ ذلك عمر بن عبدالعزيز قال: قتله الله، لقد استرقه الطرب، وأمر بعزله فقال القاضى نساؤه طوالق، لو سمعها عمر لقال اركبونى فإنى مطية؛ فبلغ ذلك عمر فأشخص القاضى وجاريته إليه فلما سمع أصواتا لها اضطرب اضطرابًا بينًا واستعادها، وقد بلت دموعه لحيته، ثم قال للقاضى: لقد قاربت فى يمينك: ارجع إلى عملك راشدًا.

تلك هى شخصية الذواقة فى المجدد الدينى الأول، وأما الدور الثانى من أدوار حياته فقد تطورت شخصيته. وما أقرب ما بين الرِّقّة الفنية، ورقة القلب الدينية وصفاء النفس التقية، فكلها دقة حس، وشفيف روح.

وكلمة عمر الثانية تـ ـر عن هذا الدور، وهى أنه «تواقة» فقد فسرها هو نفسه بأنه: لما وصل إلى الحـ لافة ولم يكن شيء فى الدنيا فوقها تاقت نفسه إلى ما عند الله فى الآخرة، وذلك ما لا ينال إلا بترك الدنيا.

وكان لطف طبعه، ودقة حسه فى ذلك الدور الثانى وسيلة لظواهر نفسية واجتماعية، يجمل الحديث فيها اليوم عن هذا المجدد، الذى طمح إلى أن يكون المهدى المنتظر، وقالوا عنه: لو كان فى هذه الأمة نبى لكان عمر ابن عبد العزيز وفى هذه الشخصية مثل للسمو الوجدانى الطاهر الرفيع، يبعد بالفن ورقة الحس عن كل شائبة من شهوة غالبة، أو متعة حسية زائلة.

وأبرز ما تتمثل فيه قوة حسه:

الشعور بالمسئولية

وذلك ما نطيل فيه من جوانب شخصية هذا الحاكم المجدد للدين، ليرى مبصر ويسمع واع. فهو أول ما يرجع من تشييع سلفه سليمان بن عبد الملك يرجع مغتما، فيسأله مولاه عن سبب اغتمامه فيقول:

لمثل ما أنا فيه فليغتم؟ ليس أحد من الأمة إلا وأنا أريد أن أوصل إليه حقه؟ غير كاتب إلى فيه ولا طالبه مني.. ثم يبكى فى مصلاه فتسأله زوجته فيقول:

«إنى تقلدت من أمر أمة محمد ﷺ، أسودها وأحمرها، فتفكرت فى الفقير الجائع، والمريض الضائع، والعارى المجهود، والمظلوم المقهور والغريب الأسير، والشيخ الكبير، وذوى العيال الكثير والمال القليل، وأشباههم، فى أقطار الأرض وأطراف البلاد، فعلمت أن ربى سائلى عنهم يوم القيامة، فخشيت ألا تثبت لى حجة، فبكيت».

وهو من خشية هذه المسئولية يقيم رجلين من أفضل ما يجد، ليجلسا قبالته حين يجلس مجلس الإمارة، فلا يكون لهم عمل ألا النظر إليه: فإذا رأيا منه شيئا لا يوافق الحق خوفاه، وذكراه بالله.

وربما لا يكون من المبالغة أن خوف هذا الحساس من المسئولية يضني جسمه وبمرضه، إذ قالت زوجته حين سئلت عن بدء مرضه أرى جل ذلك وبدءه الخوف.

وقد سئل عنه طبيبه يوما وهو مريض: هل رأيت بوله؟ فقال الطبيب: ما ببوله بأس، إلا الهم بأمر الناس.

وهذا الشعور السامى بالمسئولية قد صحبته مدارك اجتماعية عالية منها:

حرية الرأى.. والاعتقاد

فقد كانت لهذا المجدد الدينى فى تلك الحرية صورة، لم يعرفها عصره فى مفكريه ولا حكامه. ومن أمثلة ذلك:

أنه خرجت خارجة حرورية بالعراق فكتب عمر لعامله:

أن لا تحركهم إلا أن يسفكوا دما، أو يفسدوا فى الأرض، فإن فعلوا فخلِ بينهم وبين ذلك، وانظر رجلا صليبا حازما فوجهه إليهم، زوجه معه جندا، وأوصه بما أمرتك به.

ثم كتب عمر إلى زعيم هؤلاء الخوارج، يدعوه، ويسأله عن مخرجه فكان فى كتابه إليه.

«إنه بلغنى أنك خرجت غضبا لله ولنبيه، ولست بأولى بذلك منى، فهلم أناظرك، فإن كان الحق بأيدينا دخلت فيما دخل فيه الناس، وإن كان فى يدك نظرنا فى أمرنا».

فكتب زعيم الخوارج إليه:

«قد أنصفت، وقد بعثت إليك رجلين يدارسانك ويناظرانك».

ودخل الرجلان عليه فوصلا به فى المناظرة إلى ما طلب بعده أن ينظراه ثلاثة أيام.

ويروى فى ذلك المجال أيضا أنه خرجت عليه حرورية بالموصل، فكتب إلى عامله أن يرسل إليه منهم رجالا من أهل الجدل، ويعطيهم رهنا، ويأخذ منهم رهنا ويحملهم إليه على مراكب البريد. فناظروه، فلم يدع لهم حجة إلا كسرها، فطلبوا منه بعد ذلك تكفير أسرته ولعنهم والبراءة منهم، فحجهم فى ذلك أيضا وقال لهم: إن أبق أنا وأنتم فسوف أحملكم وإياهم ـ أى أسرته ـ على المحجة البيضاء، فأبوا أن يقبلوا ذلك، فكتب عمر إلى عامله: أن خذ من فى أيديهم من رهنك، ودع من فى يدك مع رهنهم، وإن كان رأى القوم أن يسيحوا فى البلاد على غير فساد، على أهل الذمة، ولا تناول أحدا من الأمة فليذهبوا حيث شاءوا وإن تناولوا أحدا من المسلمين وأهل الذمة فحاكمهم إلى الله.

وكتب إليهم فى ذلك ما هو أمان كل الأمان لحرية الرأى والدعوة الحرة إليه، إذ يقول فى كتابه هذا إليهم:

أما بعد فإن الله يقول: «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين». وإنى أذكركم الله ألا تفعلوا بفعل كبرائكم الذين خرجوا من ديارهم بطرا ورئاء الناس ويصدون عن سبيل الله، والله بما يعملون محيط.. إلخ ما كتبه فى ذلك لهم، دون أن يأخذهم بعنف، أو اضطهاد، أو يحدد حريتهم، أو حرية دعوتهم.

ومن تقريره لتلك الحرية الفكرية والاعتقادية فى إنسانية مترفقة: أن دخل عليه ناس من الحرورية فذاكروه شيئا، فأشار عليه بعض جلسائه أن يرهبهم، ويتغير عليهم، فلم يزل عمر يرفق بهم حتى أخذ عليهم، ورضوا منه أن يرزقهم ويكسوهم ما بقى. فلما خرجوا على ذلك ضرب عمر ركبة رجل يليه من أصحابه ثم قال: يا فلان إذا قدرت على دواء تشفى به صاحبك دون الكى فلا تكوينه أبدا.

وتقديره للحرية يسايره ويعززه حبه للسلم حبا جعله يقول: والله لزوال الدنيا أهون على من أن يراق فى سبى محجم من دم.

وكتب إليه واليه على خراسان أن أهلها لا يصلحون إلا بالسيف والسوط ويستأذنه في ذلك. فرد عليه بقوله: قد كذبت بل يصلحهم العدل والحق، فابسط ذلك فيهم.

ومثل تلك النفس تدرك الكثير العظيم من أمر:

العدل الاجتماعى
أو الإصلاح الثائر

فقد سمعنا قوله فى أنه: مطالب بأن يوصل إلى كل أحد حقه فى مكانه دون أن يكتب إليه فيه أو يطالبه، وهو يعلن ذلك على الناس فى موسم الحج، مؤتمر المسلمين العام، وملتقى كل وافد، إذ يكتب إليهم يقول. «وأى عامل من عمالى رغب عن الحق. ولم يعمل بالكتاب والسنة فلا طاعة له عليكم. وقد صيرت أمره إليكم، حتى يراجع الحق وهو ذميم.. ألا إنه لا دولة بين أغنيائكم ولا أثرة على فقرائكم فى شيء فيكم» .

وهو يوجه المال لحاجة الناس الحيوية، ويصرفه عن ظواهر دينية يهتم بها الحكام، ومن ذلك أن كتبت الحجبة إليه أن يأمر للبيت بكسوة، كما يفعل من كان قبله، فيكتب إليهم:

إنى رأيت أن أجعل ذلك فى أكباد جائعة، فإنه أولى بذلك من البيت.

وهو بتقدير حال النلس، واضطرار المحتاج يدرأ الحد عن السارق، حين أتى إليه السارق، فشكا إليه الحاجة فعذره، ولم يكتف بذلك الإعفاء من الحد، بل يأمر له بنحو عشرة دراهم، فيقرر بذلك مسئولية المجتمع عن خطأ المخطئ أو انحراف المنحرف، ولا يرى ذلك الرأى القائل فى العقوبة دون تحرٍ عن سبب الجريمة.

وهو فى إيصال هذا الحق لأهله يعهد إلى عامله على الصدقات أن يقبضها ويردها إلى فقرائهم، فكان العامل على الصدقات يأتى الحى، فيقبض ما فيهم ثم يدعو فقراءهم، فيقسمها فيهم، فما يفارق الحى وفيهم فقير، ثم ينتقل إلى الحى الآخر ليفعل فيه مثل ذلك، وما يعود إلى الخليفة بدرهم.

ولهذا المجدد الدينى الرقيق الحس:

نفور.. من الرق

فمع أن الرق واقع يقره المجتمع، مما قبل الإسلام، ولم تتحقق بعد رغبة الإسلام في التحرير، ومع ما يقرره حوله أصحاب الفقه من نظام للرقيق يبيح المتعة بالأنثى إذا صاحبنا ينفر من استحلال الرقيقات ويعد ذلك زنا، إذ عرضت عليه جوارٍ، وعنده العباس بن الوليد بن عبد الملك، فجعل كلما مرت به جارية تعجبه قال: يا أمير المؤمنين، اتخذ هذه، فلما أكثر قال له عمر: أتأمرني بالزنا! فخرج العباس، فمر بأناس من الأمويين فقال لهم:

ما مجلسكم بباب رجل يزعم أن آباءكم كانوا زناة.

وهو بهذا الشعور النافر من الرق يصرف الرقيق إلى الخدمة الاجتماعية العامة، بدل الخدمة الفردية الخاصة، وذلك إذ جاء إليه صاحب الرقيق يسأل أرزاقهم وكسوتهم وما يصلحهم، فقال عمر: كم هو؟ قال: هم كذا وكذا ألفا فكتب عمر إلى أمصار الشام: أن ارفعوا إلى كل أعمى فى الديوان ومقعد، أو من به فالج، أو من به زمانة: تحول بينه وبين القيام إلى الصلاة، فجاءوه ببيانهم فأمر لكل أعمى بقائد، وأمر لكل اثنين من الزمنى بخادم.

وبقى من الرقيق بعد ذلك، فكتب: أن ارفعوا إلى كل يتيم، ومن لا أحد له ممن له عطاء، فجاءه بيانهم، فأمر لكل خمسة بخادم، يتوزعونه عليهم بالسوية.

***

تلك ملامح إنسانية سامية، من تجديد أول مجدد دينى.. أصلح الله به؟

بأن الحديث كان مشهورا فى ذلك العصر، تقوية لسنده، مع أنه قوى لثقة رجاله، انتهى.

وقال أبو جعفر النحاس فى كتاب «الناسخ والمنسوخ»، قال سفيان بن عيينة: بلغنى أنه يخرج فى كل مائة سنة، بعد موت رسول الله ﷺ، رجل من العلماء، يقوى الله به الدين، وأن يحيى بن آدم عندى منهم ـ انتهى.

وكانت وفاة يحيى بن آدم، سنة ثلاث ومائتين، وكان مولى خالد بن عقبة بن أبى معيط، جامعا للعلم، ولم يكن من أهل البيت النبوى بوجه، إلا أن يكون من جهة الأمات.

وقال أبو بكر البزار: سمعت عبد الله بن عبد الحميد المغربى يقول: كنت عند أحمد بن حنبل فجرى ذكر الشافعى، فرأيت أحمد يرفعه، وقال: روى عن النبى ﷺ أنه قال: إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة، من يقرر لها دينها. قال: عمر بن عبدالعزيز على رأس المائة الأولى، وأرجو أن يكون الشافعى على المائة الأخرى[1]. أخرجه البيهقى، وابن عساكر فى تاريخه.

---

(١) تبدأ ترجمة الشافعى المجدد فى الصفحة التالية، من كتاب التنبئة .

٢- الشافعى المجدد

نسبه ووراثته:

١ ـ هو أبو عبدالله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع، وإلى شافع هذا ينسب الإمام، ونسبه ينتهى إلى هاشم، حتى يقال: ولده هاشم ثلاث مرات، بسبب النساء.

ويوصف من أجل هذا النسب بأنه ابن عم الرسول ﷺ، وابن عمته، وفى تجوز يقال: هو شقيق رسول ﷺ، وقسيمه فى فضائل آبائه إلى أن يفترقا فى عبد مناف.

وقيل إن أمه هاشمية، كما قيل إنها أزدية، وعلى القول بهاشميتها يكون الشافعى هو الهاشمى الذى ولدته هاشمية، كعلى بن أبى طالب، ويقال على هذا أيضا: إنه ابن خالة على ، على معنى أنه ابن خالة أم جده، وهذا ومثله مما يتعلق به المنقبيون، فيطيلون فى الحديث الفخور عن الأمهات، إطالتهم فى الحديث عن الآباء، مع شهرة القول بأن أمه ليست هاشمية.

على أن هذا النسب لم يخل من أثر خلاف انتهى إلى أن بعض أجداد الشافعى كان مولى لفلان أو فلان، وأن أم شافع الذى ينسب إليه الشافعى كانت أم ولد، وهذه الأخيرة لا يثور حولها من خلاف ومنابذة مثل ما ثار حول أن جد الشافعى من الموالى.

ولا مكان هنا لإطالة الوقوف عند النسب وما فيه، وحسبنا أن للوراثة العربية آثارا ظاهرة فى تفكير الشافعى، على ما سنشير إلى بعضه قريبا.

ومما جره الحديث عن هذا النسب القرشى للشافعى القول بأنه عالم قريش، الذى ملأ طباق الأرض علما، وأنه المراد بحديث يروى فى هذا المعنى.

وتلك المفاخرة بالنسب، ثم بالعلم وغير ذلك ظواهر اجتماعية لها مكانتها فى الحياة قديما وحديثا، وهى فى القديم أكثر، والمؤرخ الناقد يحسب حسابها، ويتقى آثارها.

بيئته:

هذه وراثته، والقول فيها، وأما بيئته، فقد تهيأ له من البيئة الطبيعية ما لعله لم يتهيأ لكثيرين، من الاتصال بمناطق إسلامية، عربية مختلفة، فقد ولد فى غزة أو غيرها، حتى قيل فى اليمن.. وهو قد عاش فى مكة وتعلم فيها.. وهو قد رحل إلى المدينة وأخذ عن مالك أخذا كافيا.. وهو قد رحل إلى بغداد، غير مرة، وأخذ فيها وأعطى مدة كافية لذلك.. وهو قد عاش فى اليمن وهو كبير أيضا، ثم هو كان يتوق لمصر، وقد هاجر إليها أخيرا، وأمضى فيها البضع السنوات الأخيرة من حياته، وفيها توفى ودفن ـ سنة ٢٠٤هـ ـ.

وكانت هذه البيئات الطبيعية مع ذلك بيئات معنوية واجتماعية، فى الوقت نفسه لكل بيئة منها ثقافتها، ومقوماتها الحيوية الخاصة، لتباعد ما بينها، وتميز كل بيئة منها بميزاتها، ومن هنا يحسب حساب ما هيأته تلك البيئات للشافعى، من حيوية عقلية وعملية تلاقت كلها فى كيانه، وأفاد منها، فقد اتصل اتصالا مباشرا وكافيا بمدارس الثقافة الإسلامية المختلفة، فى النصف الثانى، من القرن الثانى الهجرى، فتلمذ تلمذة حقيقة لمالك، ومدرسته الحديثية فى الحجاز، بعد الذى أخذه فى بدء تعلمه بمكة، واتصل اتصالا قويا بمدرسة الرأى العراقية، وصار إليه من كتبها مقدار كثير، قيل فى كثرته: إنه

حمل بختى، عن طريق محمد بن الحسن، صاحب أبى حنيفة، وصاحب التدوين الأصيل فى مذهبه، إذ تزوج أم الشافعى، فكان الشافعى بذلك تلميذا خاصا لمحمد، لأنه ربيب أو كالربيب.

وأخذ الشافعى فى روايته العلمية كذلك من آفاق واسعة، فروى عن الرجال، وروى عن النساء كالسيدة نفيسة بنت الحسن العلوية، الراقدة بالقاهرة، وكما روى عن أصحاب الحديث الحجازيين، وأصحاب الرأى العراقيين روى عن غيرهم من أصحاب المقالات فكان له شيخان من المعتزلة، أصحاب العقل الحر، ولذلك التنوع كله أثره الذى يستبينه فى جلاء، من يقف لتحليل الشافعى.

وقد استقر بمصر، وهو ناضج، فكانت بيئة تطور ثقافى واضح له، إذ أظهر فيها مذهبه الجديد، الذى أحكمه ـ كما يقول الأقدمون أنفسهم ـ.

وبهذا يمكن القول فى اطمئنان: إن الشافعى قد توافرت له بيئة معنوية متعددة الجوانب، واسعة المجال، مستفيدة من مختلف نواحى النشاط الثقافى فى الأقطار المتعددة، والمتباعدة فى الامبراطورية الإسلامية الفسيحة الأرجاء، أيام عظمتها.

وهذا ما نرجو أن نجد أثره، فى حيوية سلوك الإمام العملى، وسعة أفقه الفكرى، فى الشئون الدينية والدنيوية، التى تناولها تعلما وتعليما، وتأثر بها اجتهاده وتجديده، الذى رجح فيه رأى أصحاب فكرة التجديد، حين عدوه المجدد الثانى، صاحب المائة الثانية.. وهو ما يضع أمامنا صورة عن:

ثقافته:

فقد نال الشافعى من علم الدين بالرواية ما سمعنا جملة من خبره.

ولعل عزوبته التى قوى لها تنبهه، قد دفعته بخاصة إلى الاستزادة من اللغة وعلومها، حتى قيل: إنه أقام ببطون العرب عشرين سنة يأخذ أشعارها ولغاتها،

وعرف له العلم بأيام العرب، وأنسابها، ووسعه أن يقول هو عن نفسه: ولدت وأنا ما أعرف اللحن، فقالوا: إنه حجة فى العربية تؤخذ عنه اللغة وأقر له بذلك المازنى والجاحظ والأزهرى وقالوا: إن الأصمعى قرأ عليه ديوان الهذليين، وذكروا له مؤلفا لغويا، عن الإبل والغنم، وألوانها وصفاتها.. إلخ.

وكان يدرس فيما يدرس، مع الفقه والحديث الأدب، يجيئه أصحابه يقرءون عليه الشعر، فيفسره لهم، وكان ـ فيما قالوا ـ يحفظ عشرة آلاف بيت شعر، من أشعار هذيل، كما كان كذلك، من أعرف الناس بالتاريخ.

وجاوزت ثقافته هذه المناطق الدينية، من حديث وفقه ونحوهما والمناطق الأدبية من لغة وشعر، وتاريخ، إلى مناطق أخرى دنيوية، روى قولها عنها، فى حديث له مع هارون الرشيد، حين حمل إليه بتهمة العلوية، فجرى بينهما من الجواب والمساءلة ما لو صح لكفانا فى رسم دائرة ثقافة الشافعى الواسعة إلى حد بعيد، فقد سئل عن علمه بكتاب الله وعلوم القرآن، ثم سئل عن علمه بالسنة، ثم عن العربية، وعن الأنساب، وعن الأحكام، وعن النجوم، بل سئل كيف علمه بالطب، فذكر ما قالت الروم واليونان: أرسطاليس وبقراط، وجالينوس وفرفوريوس وأنبادقليس، وهى أسماء لعلها لم تكن بعد قد راجت وشاعت، إذ لم تقو العناية بالترجمة فى عهد الرشيد الذى جرى هذا الحديث ـ فى روايتهم ـ بينه وبين الشافعى كقوة تلك العناية بالترجمة، فى عصر ابنه المأمون.. وذكر الشافعى فى هذا الموضع ـ من المحادثة ـ ما نقله أطباء العرب، وقنّنته فلاسفة الهند، ونمقته علماء الفرس، مثل جاماسب، وساهرد، وبزرجمهر.. وقد كانت للشافعى عناية خاصة بالطب، لعل سببها ضعفه الصحى، على ما يعرفه صاحب الترجمة الشخصية له.

وفى كل حال، مهما يكن فى رواية هذه المساءلة بين الرشيد والشافعى، من موضع للنظر فإنها تقدم للمتحدث عن المجددين فى الإسلام صورة *وضيئة لشخصيات العلماء منهم عند الأقدمين أنفسهم، وما تمثلوه من تكامل*

شخصيات أولئك المجددين العلماء، وكيانهم الثقافى، ونصيبهم من جوانب الثقافة المختلفة، التى تتلاقى جميعها فى تكوينهم، فتمد وجودهم العلمى الإسلامى، دون أن يزعموا لأنفسهم شيئا من التخصص المتفرد فى فرع من فروع هذه المعرفة الدنيوية العملية، كما يراد اليوم بالأزهر وأهله، أن يكونوا ذوى صفة خاصة، فى الطب أو الهندسة ونحوها، مع صفتهم العلمية الإسلامية!!

ولعل ملاك الأمر هو الفرق بين التثقف والتخصص.. فالمثقف الواسع الأفق يعرف من هذه الفروع العلمية ما تتكامل به ثقافته، والمتخصص فى فرع بعينه من هذه الفروع، يفرغ له ويتعمقه، وشتان ما بين الحالتين: حالة التثقيف، وحالة التخصص.

وإذا كان فعل الشافعى فى استعمال التثقف هو ما سمعنا فإن قوله فى هذا الاستكمال الثقافى يبين ذلك بوضوح، ويحدد أثر كل تكملة فى جانب من جوانب الشخصية، إذ يقول رضى الله عنه فى هذا المعنى:

من تعلم القرآن عظمت قيمته ومن نظر فى الفقه نبل قدره .. ومن كتب الحديث قويت حجته.. ومن نظر فى اللغة رق طبعه.. ومن نظر فى الحساب جزل رأيه.

وهو ـ بعامة ـ كبير التقدير للعلوم الدنيوية ـ ولاسيما الطب كما ذكرنا ـ ويظهر ذلك من حديثه فى كتاب فقهه «الأم» عن كتب الأجانب، حين تصير غنيمة، إذ يقول:

«وما وجد من كتبهم فهو مغنم وينبغى للإمام أن يدعو من يترجمه، فإن كان علما من طب أو غيره، لا مكروه فيه باعه، كما يبيع ماسواه من المغانم وإن كان كتاب شرك شقوا الكتاب وانتفعوا بأوعيته وأداته فباعها، ولا وجه لتحريقه، ولا دفنه، قبل أن يعلم ما هو».

فهو كما نرى يلزم بترجمة ما يوجد، قبل التصرف فيه، والانتفاع بما هو نافع من علم عملى، وهو يكرر ذلك فى صدر عبارته وآخرها، فحين يقول فى صدرها ينبغى للإمام أو يدعو من يترجمه يقول فى ختامها «ولا وجه لتحريقه ولا دفنه قبل أن يعلم ما هو».

وهذا كافٍ فى سعة الأفق للعصر الذى عاش فيه الشافعى... وهو أوسع أفقا من عصور تأخرت عنه قرونا، كأولئك الذين يعيشون اليوم فى جبنات الهند الإسلامية، ويطلب إليهم أن يعلموا فيما يسمونه بـ «دار العلوم» فى ديوبند، شيئا من التاريخ أو تقويم البلدان، فيكون مما يقولونه فى رد هذا: أنه شيء لا نسأل عنه فى القبر!!

وإذا ما كان الهدف من حديثنا عن «المجددين فى الإسلام» إنما هو فى أكثر الأمر أن نقدم للناس من شخصيات هؤلاء المجددين الأسوة الحسنة، والصورة المشرقة لتفكير هؤلاء الرجال وعلمهم فإنه ليحسن فى سبيل هذا الهدف أن نقدم عن الشافعى كلمات فى:

منهج تفكيره

وهو بقوله وفعله معاً يرسم هذا المنهج الفكرى ومعالمه، ومن تلك المعالم:

(أ) إجلال العلم، وتقديمه على العبادة، كصلاة النافلة:

كذلك قال الشافعى وكذلك عمل حين بات عند أحمد بن حنبل، الذى كان يعظمه، وكانت لأحمد ابنة صالحة عابدة، كانت تتوق لرؤية الشافعى، لما كان أبوها يذكره عنه، فلما بات عندهم قام أبوها أحمد إلى وظيفته من الصلاة والذكر ليلاً، على حين ظل الشافعى مستلقيا على ظهره، والبنت ترقبه، إلى الفجر، فلما أصبحت قالت لأبيها: يا أبت أنت تعظم الشافعى، وما رأيت له فى هذه الليلة صلاة ولاذكرا!! فبينما هما فى الحديث، إذ قام الشافعى فقال له الإمام أحمد: كيف كانت ليلتك؟، فقال الشافعى: ما رأيت أطيب منها، ولا أبرك، ولا أربح.. فقال له أحمد: كيف ذلك!! قال الشافعى:لأنى رتبت فى هذه الليلة مائة مسألة، وأنا مستلقٍ على ظهرى، كلها فى منافع المسلمين. فقال أحمد لابنته: هذا الذى عمله الليلة وهو نائم أفضل من الذى عملته وأنا قائم.

ولا حاجة بأحد إلى الإطالة فى شيء من هذا الذى يفهم الناس، بغير صواب، من أن التدين إقامة شعائر لا غير، بأى وجه، وأى شكل.. وأن شيئا

غيرها ليس من الدين، وبذلك يضيعون على الإسلام أخص صفاته وهو الحيوية العملية التى كان بها خطوة حاسمة فى التطور الدينى.

ومن معالم منهج تفكير الشافعى.

(ب) حب الحقيقة وإيثارها على كل ما عداها من غنم شخصى:

فهو يقول فى ذلك: ما ناظرت أحداً قط إلا أحببت أن يوفق ويسدد، ويعان، ويكون عليه رعاية من اللـه عز وجل. وقوله كذلك، فى هذا المعنى: ما ناظرت قط أحدا على الغلبة.. ومن تقديره لهذا الخلق العلمى، فى حب الحقيقة، أن يجعل هذا الحب معيارا لتقدير الرجال، فيقول:

ما أوردت الحق والحجة على أحد فقبلها حتى هبته واعتقدت مودته، ولا كابرنى أحد على الحق ودافع الحجة إلا سقط فى عينى ورفضته.

ومن خير تلك المعالم العقلية فى تفكير الشافعى:

(جـ) شعوره بالحاجة الاجتماعية الفردية والجماعية إلى العلم:

وذلك إذ يقول من أراد الدنيا فعليه بالعلم، ولم يعط الإنسان فى الدنيا بعد النبوة، أفضل من العلم، ويتصل بهذا المعنى شعوره هو الاجتماعى بأن العلم مهمة يقوم بها الفرد وجوبا لخير مجتمعه لا لميزة شخصية تكون له بعلمه، وقد سارت بهذا الشعور الإيثارى فى العلم كلمته المعروفة:

وددت أن الناس انتفعوا بهذا العلم، ولم ينسب إلى منه شىء: وهو شعور يقذف السخط على أولئك الذين يعدون العلم وسيلة لمكسب شخصى، ومستغلا تستدر به الأرزاق والأموال، وغير ذلك من مآرب شخصية.

يمكن أن يقال: إن أصحاب الثقافة الإسلامية ـ على اختلاف ميادينهم ـ فى عصور حيويتها ونهضتها كانوا يشعرون بواجبهم فى ذلك المجال شعوراً سامياً، مترفعاً عن أعراض الدنيا، حتى لقد كان فيهم من يعتبر طلب أعراض

الدنيا بالعلم مطعنا فى أمانة صاحب هذا الطلب العلمية، فيقول أحمد بن حنبل في ذلك:

لا تكتبوا العلم عمن يطلب به أعراض الدنيا.

ومازالت الأمم فى عصور حيويتها لا تصيب شيئا من التقدم إلا على يد أولئك الذين يقدمون تلك التضحية النفسية، فى سبيل المعرفة، ولا يضنون بحياتهم من أجل الكشف أو التجربة، وهم لا يفكرون حين يقدمون أرواحهم للعلم فى شىء من الفائدة المادية، وإن شعروا بالممتع الكثير من لذة هذا التقديم وتلك التضحية.. وإذا صح بعد نجاحهم أن ينجوا ويسلموا فتقدم لهم أممهم ما تقدم من تقدير وإجلال وإسعاد وإمتاع فذلك تحريض لغيرهم على أن يفعل مثل فعلهم، وذلك أداء من أممهم لواجبها نحوهم، وكل أولئك لم يطلبوا منه هم شيئا، ولا عملوا من أجله، ولو كان باعث عملهم هو هذه الأعراض وحدها لما أقدموا، ولما تهيأ لهم شىء من النجاح الذى يجزى بهذا كله.

فليس العالم وليس للعالم إلا أن يجد متعته ومكافأته فى هذا الشعور بحب الحقيقة، وذاك الشعور بأن عليه فى هذا المجال واجبا اجتماعيا يؤديه، كما يؤدى الجندى المحارب ضريبة الدم، ويهب الحياة، التى لا موقع لشىء من الغنم بعدها. ولا جزاء على هذه التضحية إلا الرضا بها ساعة بذلها وتقديمها.

* * *

ومن معالم المنهج العقلى للشافعي انتباهه إلى قيم وسائل المعرفة وهو ما يبدو فى:

(د)تقدير الوسيلة المأمونة للمعرفة وقوله العقل التجربة:

وهو صاحب علم نقلى مروى فانتباهه إلى التجربة وأنها العقل الحق إنما هو أثر لسعة ثقافته، وتقديره للعلوم الدنيوية على ما رأينا قريبا، من معرفته لطرف، بل أطراف من تلك العلوم، ومن تقديره وجوب العناية بها والحرص عليها، عند غير المسلمين.

ومن الدقة فى طلب المعرفة ما يبدو من صاحب هذا العلم النقلى من حذره من الرواية، حين يقال له:

يا أبا عبد الله، تملى علينا السنن التى صحت عن رسول الله ﷺ، فيقول:

السنن الصحيحة قليلة، عند أهل المعرفة، إذا كان أبو بكر الصديق لا يصح له عن رسول الله ﷺ إلا سبعة أحاديث، وعمر بن الخطاب رضى الله عنه، مع طول عمره، بعد رسول الله ﷺ لا يصح له خمسون حديثا، وعثمان فأقل، وعلى بن أبى طالب مع ما كان يحض الناس على الأخذ عنه لا يصح له حديث كثير، لأنه كان مشغولا ممتحنا، وأكثر ما أخذ عنه، فى زمان عمر وعثمان لأنهما كانا يسألانه، ويرجعان إلى علمه (الرازى: مناقب الشافعى ص٨٦، ٨٧ وما بعدها ط مصر).

فإذا ما كان متفهما لهذه المرويات مستنبطاً لها فهو منصف مدقق، يتوقف فى المسائل، التى لم تظهر له فيها حجة.. فإذا ما انتهى إلى قول بعد ذلك فى الفقه أسمعك من الاحتياط والتواضع ما يرضى الحق والبحث، إذ يردد قوله:

إذا صح الحديث فهو مذهبى، واضربوا بقولى عرض الحائط، وهو بتواضعه المحتاط يقول لأحمد بن حنبل، وهو تلميذه: أما أنتم فأعلم بالحديث والرجال منى فإذا كان الحديث صحيحا فأعلمونى. أن يكون كوفيا أو بصريا أو شاميا أذهب إليه، إذا كان صحيحا.

والشافعى الذى يقدر التجربة ويجعلها العقل، ويحتاط فى الرواية والنقل، هو الذى تراه بهذه الدقة التى تؤمن بالحرية العقلية ينهى عن تقليده هو أو تقليد غيره من الناس، ويبدو حرصه على هذا من أن المزنى صاحبه المصرى ـ ت ٢٦٤هـ ـ وأعلم أصحاب الشافعى بالنظر يحرص فى أول فقرة من مختصره فى الفقه الشافعى على أن يقول:

(د) مع إعلاميـة ـ أى إعلام من أراد مذهب الشافعى ـ نهيـه عن تقليده وتقليد غيره، لينظر فيه لنفسه، وبالله التوفيق، وكذلك صار المشهور فى الفقه أن مذهب الشافعى هو : أنه لا يجوز للمجتهد أن يقلد مجتهدا غيره.

ومن معالم منهج تفكير الشافعى القيمة:

(هـ) حرصه وهو يلقى درسه على حرية الطلبة العقلية، وشعوره باستحالة القهر العقلى ما دام العقل يؤدى عمله:

فهو يقول للتلاميذ:

إذا ذكرت لكم ما لم تقبله عقولكم فلا تقبلوه. فإن العقل مضطر إلى قبول الحق.

وفى قوله: «إن العقل مضطر» الدلالة الكافية على شعوره بضرورة هذه الحرية العقلية.

ولعل من حرصه على هذه الحرية العقلية للطلاب صبره عليهم، حتى يتلقوا بحرية، فكان يقول لصاحبه «البويطى» . اصبر للغرباء وغيرهم، من التلاميذ، وينشد قوله:

أهين لهم نفسى لأكرمها بهم ولن يكرم النفس الذى لا يهينها

وما هذا الصبر الذى يطلبه للتلاميذ إلا لتمكينهم من أن يفهموا فى حرية، ويردوا ما لم تقبله عقولهم.

وأما إهانة النفس للطلاب فأمانة كبرى تحتاج إليها الحياة العلمية ألزم احتياج، ومن لنا اليوم بالأساتذة الذين يجهدون ويألمون ويشقون على أنفسهم، أو يهينونها، كما يقول الشافعى، فى سبيل البحث، وإفادة الطلاب ولا يشغلون أنفسهم بأعراض الدنيا. ويشغب بعضهم على بعض منه أجلها، ويسخطون على الدنيا ونظامها من أجل هذه الأعراض.

وأما أنه يهين نفسه لهم ليكرمها بهم فإحساس دقيق، يجد أصدق وأعمق ما يجد أستاذ، تسعده أستاذيته، بلذتها المعنوية، وتتمتع روحه بإخلاص أبنائه تلاميذه الذين يشعرون بأبوته المعنوية، ويشعر هو، فى متعة، لا نظير لها، ببنوتهم الروحية فيكونون ـ كما أسميهم ـ أبناء الرءوس، حين يكون الأبناء الطبيعيون أبناء الظهور.

❊ ❊ ❊

ومن ألمع معالم منهج تفكير الشافعى، ما هو بحق أمس ما يكون بقضية التجديد الدينى. وذلك المعلم ـ الجليل هو:

(و) تطور الشافعى العقلى والفقهى، تطورا ملموسا باقى الأثر:

فقد أعاد الإمام النظر فيما كتب، فكتب رسالته المشهورة، التى يعد بها واضع أصول الفقه، وينظر له القدماء أنفسهم فى هذا الوضع بأرسطو، فى وضع المنطق.

كتب هذه الرسالة مرة ببغداد، ولما انتقل إلى مصر أعاد تصنيفها.. ولم يكن هذا فى الرسالة وحدها لجدة موضوعها، أو لابتداء بحث جديد بها، بل كانت هذه المعاودة المتطورة لمذهبه الفقهى كذلك، ففى الفقه يكون له القولان: أحدهما قديم، وهو الذى صنفه فى بغداد، والآخر جديد، وهو الذى صنفه بمصر، والجديد بالنسبة إلى القديم كالناسخ له، والقديم بمنزلة المنسوخ.

ويبلغ الأمر فى تقدير مدى هذا التطور أن يبعد القديم، ولا يريد أن يروى عنه، وتنقل فى ذلك عبارة له نصها:

لا أجعل فى حل من روى عنى كتابى البغدادى ـ الرازى: مناقب الشافعى ص ١٢٢ ـ .

وصاحب هذه المناقب عندما يورد العبارة الآنفة يتم القول فى هذا التطور الفقهى الدينى بما يحسن أن نضعه أمام القراء، ليسمع من يعى، ويرى من يبصر، ونص عبارة الرازى فى هذا المقام هو:

«وأيضا فقد فعلت الصحابة مثل ذلك، قال على بن أبى طالب كرم الله الله وجهه: كان رأيى ورأى عمر فى أمهات الأولاد أن لا يبعن، وأنا الآن أرى بيعهن».

وكان ابن عباس يقول: لا ربا إلا بالنسيئة، ثم رجع عنه، وأثبت ربا الفضل.

وقال ابن عمر كنا نخابر ـ أى يزرعون على النصف ـ أربعين سنة، حتى أخبرنا رافع بن خديج، أن النبى ﷺ، نهى عنها فتركناها.

وقال عمر بن الخطاب فى كتابه إلى عبد الله بن قيس، فى آداب القضاء: لا يمنعك قضاء قضيته بالأمس، فراجعت فيه عقلك وهديت لرشدك، أن ترجع إلى الحق، فإن الرجوع إلى الحق خير من التمادى فى الباطل.

وكان عمر لا يورث الإخوة والأخوات مع الجد، ورجع إلى قول على وزيد فى التشريك بينهم.

* * *

وسواء أكان وجود مذهب مصرى للشافعى، بعد مذهبه العراقى أثرا لتطور عقلى حدث باختلاف البيئتين، أو بهذا وبغيره من الأسباب، فقد قال بعضهم منذ القديم: إنه فى مصر جاء بالتأويل والرأى.

وإذا لم يكن هذا القول محل اتفاق بين الأقدمين فإنهم لا يختلفون فى أن بين المذهبين القديم والجديد، أو العراقى والمصرى فرقا جعل أحدهما أحب إليه من الآخر، وجعلهم يوصون بالأخير، وذلك إذ سئل أحمد بن حنبل: ما ترى فى كتب الشافعى التى عند العراقيين أهى أحب إليه، أو التى بمصر؟

فقال أحمد: عليك بالكتب التي وضعها بمصر، فإنه وضع هذه الكتب بالعراق، ولم يحكمها، ثم رجع إلى مصر فأحكم ذلك.

والذى يعنينا فى هذا المقام هو هذا الشعور الواضح من القدماء بقضية التطور العقلى الفقهى للشافعي، وتقريرهم حصوله، بمثل هذه العبارات السابقة.

وما تقدم من: وراثته، وبيئته، وثقافته، ومنهج تفكيره يهيئ القول فى:

شخصيته

وللشخصية ـ كما هو المعروف ـ جوانب متعددة، لاغرو أن نعنى منها بما هو مظهر للتجدد والتطور، الذى نهتم به هنا.

وشخصية الشافعى، إما فردية، تصور الإنسان فيه، بميوله، وألوان نشاطه، وسلوكه العملى فى حياته. وإما شخصية اجتماعية تصور الكائن الاجتماعى العشير، بمشاعره نحو جماعته وآرائه فى حياتهم الاجتماعية، وسلوكه الجمعى معهم وفيهم..

وعلى هذا التقسيم ندير الحديث فنبدأ بالقول عن:

شخصيته الفردية

وهو ـ كما نعرف ـ يتيم، فقير، لم يكن يجد أجر المكتب الذى تعلم فيه، ولا يظفر بالورق الذى يكتب عليه محظوظاته، فيذهب إلى الديوان ليأخذ الورق المستعمل فيكتب فى ظهره.

ومع ذلك كله بدا له ميل: رياضى أعانت عليه بيئته ووفاء جسمه فقد كان وافى الطول، حسن الخلق، ولع بالرماية، وقال:

كانت همتى فى شيئين: الرمى والعلم، فصرت فى الرمى بحيث أصيب عشرة من عشرة.

وبدا ذلك الشغف بالرماية والإكثار من الاشتغال بها، حتى أمره الطبيب بترك ذلك، لئلا يؤثر عليه التعرض للشمس... ولكن يبدو أن هذه الهواية الرياضية للشافعي كانت قوية واضحة فيه، حتى بعد تقدمه فى السن وغلبة سمت العلماء عليه، وعدم ظفره بوقت يخرج فيه إلى ساحة الرمى، فكان، كالهواة اليوم حين يكبرون، فيعنون بتنشيط الرياضة التى يهوونها، أو المكافأة عليها، إذا ما قدروا على ذلك، فالشافعى - فيما يروى - يمر بساحة الرمى، فى طريقه مع المزنى تلميذه الخاص، فإذا رجل يرمى بقوس عربية، فيقف عليه الشافعى ينظر، وإذا الرامى حسن الرمى، قد أصاب بأسهم، فيعجب الشافعى به ويقول له: أحسنت، بارك الله فيك. ثم يقول لتلميذه المرافق له - المزنى - أمعك شيء؟ فيقول له: معى ثلاثة دنانير: فيقول. أعطه إياها واعتذر عنى عنده إنى لم يحضرنى غيرها.

فوقوفه ليشهد الرمى مع تلميذه، وإعجابه بإصابة الرامى، وتشجيعه إياه، وإجازته له بكل ما معه، أو ما مع تلميذه من ماله أو مال الشيخ، ثم اعتذاره للرامى بأنه لم يحضره غيرها، مع أن الإجازة على الرمى لا تطلب من مثله...

كل ذلك دلائل واضحة على هواية رياضية صادقة للرماية. التى بلغ فيها حين وجد الفرصة للاشتراك الفعلى فيها أنه يصيب عشرة من عشرة، أو تسعة من عشرة - على رواية - .

ثم هو يؤيد العناية بالرياضة بعلمه الدينى، فينقل عنه فى تفسير آية «وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة» قوله.. فزعم أهل العلم بالتفسير، أن القوة هى الرمى - (من كتابه الأم جـ٤ ص١٤٨ ط بولاق).

وهذا الميل الرياضى من ذلك الإمام واضح الدلالة على حيوية وصل الدين بالدنيا، وذلك الوصل الذى نفتقده اليوم فى حياتنا، ونجد من الأشياخ من ينعى على طلاب العلم الدينى اشتغالهم بالرياضة، ويعد ذلك من أشراط الساعة.

ثم مع هذه الشخصية الرياضية لذلك المجدد نجد له شخصية:

فـنان

ونقصد من الفنية إلى معناها الأوسع، فنجدهم ينصون على حسن صوت الشـافعي ـ تاريخ بغـداد جـ١ ص٦٤ ـ . فـهل لذلك شيء من الأثر، في عنايته بصنعة الغناء، عرفوا بها حسن صوته؟ وقد أقام بالمدينة مدة، وهي بيئة الغناء، التي تركت في شخصية مالك شيخ الشافعي ماقيل عن صنعته الغنائية، وأدائه الفعلي إلى جانب المشتهر من رفاهة حسه.

على أنا لا نبعد في الفرض ولا نرجح فيه شيئا، بل نكتفي من فنيته بناحية من الفن، هي أخت الموسيقى وكلاهما فن صوت وسمع، تلك هي ناحية فن القول وفي ذلك قالوا عن الشافعي إنه:

شـاعر

وقد عرفنا من خبر ثقافته، غزير ثقافته اللغوية، وأصالة علمه بالعربية، وأنه حجة فيها أخذها عنه أئمتها. وعرفنا كذلك علمه بالشعر، وأن أصحاب الشعر كانوا يجيئون حلقته بدورهم، فيأخذون عنه.. وإذا ما تهيأ له ذلك كله، مع نزوع فني مجمل، ومع الحياة في بيئة يغمرها الفن فيما أشرنا إليه قريبا، فقد تهيأت الظروف لظهور شاعر.

ولقد نترك القول الدراسي لشاعرية الشافعي هنا، وندعه للدرس الأدبي الخاص ونقبل على ما نحن معنيون به، من مظاهر التجديد في حياة الرجل، فنشير فقط إلى أن الشافعي الفقيه قد حل قضية «الشعر والدين» حلا عمليا، وهي تلك القضية التي سمعنا ولانزال نسمع فيها الكلام الكثير، حتى أفردها بالتأليف الخاص أديب عراقي، فكتب كتابا عن «الشعر والإسلام».

ومحور القضية، قديما وحديثا، وهو نفي شاعرية الرسول عليه السلام، في القرآن، فقيل لذلك إن العناية بالشعر، في صدر الإسلام، قد فترت حتى ضعف الشعر.. إلخ.

وحول نفى الشعر، عن الرسول فى القرآن، وشجب الشعراء بالآية المعروفة أحاديث تروى فى تشبيه من يملأ جوفه من الشعر بكذا وكيت من المستقذر المنفر.. وكل ذلك كان أمام الشافعى فى عصره المبكر، من القرن الثانى الهجرى، وهو صاحب علم دينى، لا يزن بتهمة فى رأيه، فقوله فى الشعر وموقفه منه يعتبر فيصلاً قوياً، فى هذه القضية القديمة الجديدة.

وقد فصل الشافعى فى هذه القضية بقوله وبفعله جميعا، فأما قوله فما ورد فى الأم ـ جـ٦ ص ٢٢٢ط بولاق ـ من قوله:

«الشعر كلام حسنه كحسن الكلام، وقبيحه كقبيح الكلام، غير أنه كلام باق سائر، فذلك فضله على الكلام».

فهو، كما نسمع، يشرك الشعر مع سائر الكلام، فى صلاحيته للحسن، ثم يفضله على سائر الكلام بأنه باقٍ سائر.

ولا يطمع شاعر ولا دارس فى أكثر من هذا القول الواضح الفاصل.

وبيان الشافعى الأدبى عن الشعر وفنيته مما نجد له القول المفيد للدارسين أنفسهم، فى ثنايا ما يتناوله من علمه الدينى الشرعى، فهو رضى الله عنه، يعقد فى كتابه الأم ـ جـ٦ ص٢١٢ط بولاق ـ فصلا، عنوانه «شهادة الشعراء» يوفى فيه على حديث خبير، عن الصدق الفنى، وعمل الشاعر الوجدانى، إذ يقول:

«.. وإن كان ـ الشاعر ـ إنما يمدح فيصدق، ويحسن الصدق». ثم يضم إليه: من يفرط فى الصدق بما لا يتمحض أن يكون كذبا، ويحكم فيهما بأنه لا ترد شهادة واحد منهما، فهو بهذا يرى أن الصدق الفنى لا تفسد به مروءة، ولو كان مدحا، حتى إذا ما فرط فى الصدق الخلقى بما لا يعد كذبا محضا».

وهو لا يتزمت تزمت غيره من الفقهاء، فينكر شعر العاطفة والقلب، بل هو يقره، ويقول فى الفصل السابق، من الأم: «ومن شبب فلم يسم أحدا لم ترد شهادته».

فهذا قول فقيه فى الشعر، أواخر القرن الثانى الهجرى، وهو يتلو مع الناس آيات سورة الشعراء المعروفة: «والشعراء يتبعهم الغاوون. ألم تر أنهم فى كل واد يهيمون. وأنهم يقولون مالا يفعلون».. الآيات.

❊ ❊ ❊

والشافعى يؤيد قوله الصريح بفعله الواقعى، إذ يكون هو شاعرا، يقول الشعر فى أخص مواقف العاطفة الإنسانية، فيتغزل بمثل قوله:

يا كاحل العين بعد النوم بالسهر
ما كان كحلك بالمنعوت للبصر
لو أن عينى إليك الدهر ناظرة
حانت وفاتى ولم أشبع من النظر
سقيا لدهر مضى، ما كان أطيبه
لولا التفرق بالتنغيص والسهر
إن الرسول الذى يأتى بلا عدة
مثل السحاب الذى يأتى بلا مطر

ويبدو أن له فى ذلك الغزل عاطفة، ليست من هيام الشعراء فى كل واد، فقد روى أنه اشترى جارية أحبها فقال لها:

أليس شديدا أن تحب فلا يحبك من تحبه

فقالت له الجارية:

ويصد عنك بوجهه وتلح أنت فلا تغبه

وهو رقيق المزاج، يفتى فتوى عاطفية بالشعر، كالذى نسمعه اليوم فى أغانينا الجادة، من سؤال شيخ عالم، عن أزمة عاطفية، وإجابته فى ذلك بما يريح الروح.

وخبر هذه الفتوى كما ورد في طبقات الشافعية، للسبكي ـ جـ١ ص١٦١ ط أولى ـ هو:

أنه جاءه رجل برقعة فقرأها، ووقع فيها، فمضى الرجل، وكان تلميذ الشافعي الربيع بن سليمان المرادى الجيزى ـ ت٢٧٠هـ ـ حاضرا، فتبع الرجل، يريد ألا تفوته فيتا لشيخه الشافعي، فأخذ الرقعة من يد صاحبها، فإذا فيها:

سل المفتي المكي، هل في تزاور

وضمة مشتاق الفؤاد، جناح

وإذا توقيع الشافعي تحتها هو:

فقلت معاذ الله أن يذهب التقى

تلاصق أكباد بهن جراح

فأنكر الربيع على شيخه أن يفتي لحدث، بمثل هذا! فقال له: يا أبا عبد الله تفتي بمثل هذا لمثل هذا الشاب؟!

فقال الشافعي: يا أبا محمد، هذا رجل هاشمى قد أعرس في هذا الشهر ـ يعني شهر رمضان ـ وهو حدث السن، فسأل: هل عليه جناح أن يقبل أو يضم؟ فأجبته بهذا:

ومن مأثور شعره الشوق إلى مصر، قبل الرحلة إليها، وينقلون عنه في ذلك قوله:

أخي أرى نفسي تتوق إلى مصر

ومن دونها أرض المفاوز والقفر

فوالله ما أدرى ألفوز والغنى

أساق إليها أم أساق إلى قبرى

وقد قال القدماء تعقيبا على هذا الشعر: والله لقد سيق إليهما جميعا، رحمه الله.

❊ ❊ ❊

وشعره غير قليل، متفرق في المناقب، كمناقب الرازى، والانتقاء، ونحوها وفى كتب الطبقات كطبقات الشافعية وسواها، وفى كتب التاريخ كتاريخ بغداد ومثله.. وقد جمع منه أحد معاصرينا سنة ١٩٠٣ ما سماه: الجوهر النفيس فى أشعار الإمام محمد بن إدريس، ورتبه على حروف المعجم فى قوافيه، وبقيت بعد ذلك متفرقات لم يستوفها.. ولعل أحدا يفرغ لاستيفاء ذلك الجمع، ويخرج ذلك الديوان الخاص للشافعى الشاعر.

❊ ❊ ❊

ولا نقف لنقدر شاعرية الإمام، وننظر فى شعره، فلذلك مجاله الخاص، فى الدرس الأدبى، وإنما تكفينا فى هذه الترجمة التجديدية الإشارة الكافية لما فى شخصية المجدد الدينى، من تقدير للفن والعاطفة الإنسانية، ذلك التقدير الحيوى، الذى ينزل الفن والعاطفة منزلتهما، عند الأمم المشاركة فى الحياة.. وتلك معانٍ هامة من تجديده، يجب لفت أصحاب الدين والدنيا جميعا إليها.. وننتقل إلى الكلام عن:

شخصيته الاجتماعية

لنبدأ بالقول في:

(أ) عروبته:

فالشافعي قرشي مطلبي ـ في أرجح الأمر ـ إن كان لغير هذا القول في نسبه مجال، وهو في كل حال قد أطال القول في هذه العروبة، وفي أشياء تتصل بها، إطالة يحتاج حديثنا اليوم عن القومية والعروبة إلى الإصغاء لها، والإفادة منها في تقويم الفكرة، عن هذه القومية والعروبة، وفي العمل من أجلهما.

وأهم ما كتبه عن هذه العروبة وما إليها، جاء في «الرسالة» التي سبقت الإشارة إلى أنه قد اعتبر بها مؤسس علم أصول الفقه.

وهو في هذه «الرسالة» يقول فيما بعد العروبة، ويصير به الإنسان عربيا، ما عبارته:

إن من تعلم العربية من العرب يشركهم فيها. .. وإن من قبلها منهم فهو من أهل لسانها، وعنده أنه بالترك للسان تذهب النسبة كما يقول:

«وإنما صار غيرهم من غير أهله ـ أي اللسان العربي ـ بتركه، فإذا صار إليهم صار من أهله».

وكلامه هذا واضح فى أن: العروبة تكسب باللسان فقط، وباللغة يصبح المرء عربيا. على أنه مع هذا يعود فى موضع آخر، فيفرق بين فقه العرب للسانهم، وفقه غيرهم حين يتعلم هذا اللسان منهم.. وذلك حين يرى أن معانى الآيات على اختلافها تتضح للعربى صاحب اللسان.. ولكنها تتفاوت فى الوضوح على من يجهل اللسان العربى ثم يتعلمه ـ انظر ص ٦١ من الرسالة ط الحلبى ـ .

❊ ❊ ❊

ويقرر الشافعى بشأن اللغة العربية قضايا متحمسة، بل شديدة التحمس، حتى لقد يكون فيها مواضع للنظر، عند من يفرغ لهذا البحث فى مجال أوسع، وحسبنا هنا فى تقديم الخطوط الكبرى لشخصيته الاجتماعية أن نعرض هذه القضايا مجتمعة، فمن ذلك قوله فى:

فضل العربية:

وإرجاعه ذلك الفضل إلى اعتبارات دينية، إذ يقول:

وأولى الناس بالفضل فى اللسان من لسانه لسان النبى، ولا يجوز ـ والله أعلم ـ أن يكون أهل لسانه أتباعا لأهل لسان غير لسانه، فى حرف واحد، بل كل لسان تبع للسانه، وكل أهل دين قبله فعليهم اتّباع دينه.

وهو بهذا وشبهه من أقوال فى الرسالة وغيرها يقرر كذلك:

فضل العرب على غيرهم من الشعوب:

باعتبارات دينية، كما فضل لغتهم بمثل ما سمعته، وإن كان له فى الكفاءة بين الزوجين من الرأى ما لا يقوم على تعصب دموى أو نسبى، على ما سنشير إليه بعد.

وبناء على رأيه فى العربية وصلتها بالدين يقرر أن:

تعلم العربية واجب:

على كل من ليس عربيا من المسلمين، وعباراته فى ذلك هى:

فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده حتى يشهد به أن لا إله إلا الله، وأن محمدا عبده ورسوله، ويتلو به كتاب الله، وينطق بالذكر، فيما افترض عليه من التكبير، وأمر به من التسبيح والتشهد، وغير ذلك: كما يشجع على استزادة المسلم غير العربى من تعلم العربية فيقول:

«وما ازداد من العلم باللسان، الذى جعله الله لسان من ختم به نبوته وأنزل به آخر كتبه كان خيرا له، كما عليه أن يتعلم الصلاة والذكر فيها، ويأتى البيت، وما أمر بإتيانه، ويتوجه لما وجه له، ويكون تبعا فيما افترض عليه، وندب إليه لا متبوعا».

ورأيه هذا فى أن العروبة باللسان لا أكثر، وفى وجوب تعلم العربية على المسلم ـ مهما يكن قوله مع هذا فى الفرق بين قوة إدراك العربى الأصيل نسبا للعربية ـ و إدراكها عند من تعلمها ـ مما نلفت إليه، ويوقف عنده اليوم ممن يتحدثون عن العروبة والقومية، لأنه مما يستحق النظر والبحث الاجتماعى عن مدى ما يكون من تأثير قومى عند تنفيذ مثل هذا، إذا ما أحسن الاعتماد على الشعور الدينى، الذى يبدو غير ضعيف، فى البلاد الإسلامية، التى انتشر فيها المذهب الشافعى، كالهند وغيرها من أقصى الشرق، فإذا ما عنى به أصحاب الدين والعلم الدينى، ومعهم أصحاب السياسة الإسلامية كان ذلك سببا لرواج العربية.

وأعرف أنه كانت قد نمت وانتشرت فكرة المؤتمر الإسلامى الدائم، وقاومت عقبات فى مصر وغيرها من أجل إيجاد هيئة دائمة له، وتنظيم صلات المسلمين فى اجتماعات دورية سنوية. وكان من صريح أهداف الدعاة إلى هذا المؤتمر الدائم: أن تكون العربية لغة ثانية، مع اللغة الوطنية، لكل مسلم غير عربى: وهذا الحكم من الشافعى بوجوب التعلم حجة طيبة فى هذا المجال.

وقد تتابعت الفكر والمحاولات لتنظيم مؤتمر إسلامى، كهذا الذى ظهر فى مصر، وانتعش أحيانا، وهذا الذى كان فى الحجاز حينا، وفى الصومال فى هذا العام، وما أريد له أن يكون فى أندونيسيا.. ولا يعرف مصير هذه الفكرة الائتمارية للمسلمين.. ومهما يكن من الأمر فإن هذا القول للشافعى مما يوجه النظر إلى إشاعة تعلم اللغة العربية ـ بقدر ما ـ من كل مسلم ويجعل مثل هذا الالتزام لنشر العربية هدفا مقبولا، غير بعيد التحقق، وهو فى الوقت نفسه حقيق بأن يزيل ما قد يكون فى النفوس عند المسلمين غير العرب من الدعوة العربية، وتأثيرها على الدعوة الإسلامية.

وما أصدق ما سمعته من وزير كردى فى العراق يقول: لو جاءونا بالعربية عن طريق الإسلام لقبلناها مرحبين، أما بهذه العصبية لا غير، فليس ذلك سهلاً على نفوسنا.

وننتقل بعد ذلك إلى سائر ملامح شخصية الشافعى الاجتماعية، فنقول فى:

(أ) نظراته الاجتماعية

فله فى ذلك نظرات قيمة، صالحة لأن تعالج أوهاما لا تزال متغلغلة فى البيئات الدينية حتى اليوم.. ولقد تكون عبارات الشافعى أقوى إقناعا لأصحاب هذه الأوهام، وأبعد أثرا فى نفوسهم.

فمن نظراته تلك ما يتصل بمنهجه العقلى، وتقديره للتجربة، على ما سبق بيانه إذ يمضى من ذلك إلى:

إنكاره رؤية الجن

فهو يتهم من يقول: إنه رأى الجن اتهاما قد يكون موجها إلى خلقه، لأنه يكذب فى ذلك الزعم، وقد يكون متجها إلى عقله وأنه صاحب وهم يحسب معه أنه يرى الجن: وهو على كل حال يقول فى ذلك:

«من زعم أنه يرى الجن أبطلنا شـهـادته» . ـ مناقب الشـافـعى للرازى ص٢١٩ـ.

فهو كما ترى إسقاط للعدالة يفسر بما يفسر به، وينتهى إلى أن المدعين رؤية الجن غير صادقين، مع أن هذه الدعوى قد سمعت عن فقهاء حدثوا عن الزواج بالجنيات، بما لا نقف عند شيء منه .. ويكفى الحياة من هذه الآفة ما يصنع الدجاجلة بعقول الناس وأموالهم، وما يضيعونه على الحياة العامة.

فنظرة الشافعى إلى هذا الإنكار، وربطه بمسألة عملية، هى إبطاله الشهادة، وإهدار العدالة تأديب إيجابى مفيد، أفضل من مجرد الإنكار القولى.

ومن نظراته الاجتماعية الطيبة تقريره أن:

(ب) الكفاءة فى الدين لا فى الحسب

وهو ـ كما سمعنا ـ متحمس لعروبته مفضل للعرب. مقدم للسانهم على كل لسان، آخذ فى ذلك باعتبارات دينية، ومع ذلك كله فإنه لا تأخذه عصبية جنسية، قد أخذت غيره، ممن ليسوا عربا، فراحوا يفضلون بعض العرب على بعض، ويفضلون العرب على سائر الأمم، فيصنفون الأمم تصنيفا يشبه أوهام النازية، ويقيمون الحواجز بين تلك الأصناف والطبقات، فلا يتركون التزاوج بينها يتم، بل يعطون العنجهية الأرستقراطية حقها فى الاعتراض على ما يقع منه وفسخه، على ما هو مذهب الحنفية مثلا.

ومن هنا يبدو ما لنظرة الشافعى فى الكفاءة، وأنها فى الدين، من اتزان، تصلح به الحياة الاجتماعية، ويمنع عن الإسلام تهمة العنصرية، مهما يكن التنظيم الفقهى الذى صار إليه الفقه الشافعى بعد، لأن هذه القولة بأن: الكفاءة فى الدين لا فى الحسب، كما وردت فى مناقب الشافعى للرازى ـ ص٢٢٢ ـ تكفى لهذا الكسب الاجتماعى الذى يلقى هذه الكفاءة النسبية بمقاوم من أئمة القول فى هذا الشأن.

ومن نظراته الاجتماعية البعيدة الأثر أن:

(جـ) كتمان النصيحة للحاكم ككتمان العلة المرضية

ونحن نعرف ما قيل فى هذا من أن الدين النصيحة لله ولرسوله، ولعامة المسلمين وأئمتهم، لكن نظرة الشافعي إلى هذه النصيحة نظرة حيوية وعميقة، تجسم فتك الكتمان لهذه النصيحة تجسيما واضحا، يشبه فيه المجتمع الكلى بجسم الفرد الحي، تقتله العلة.. وكلمة الشافعي فى هذا هى:

ثلاث خصال من كتمها ظلم نفسه: العلة من الطبيب، الفاقة من الصديق، والنصيحة للإمام:

وهذه رؤية اجتماعية جليلة، منبعثة عن شعور عميق بعلاقة الفرد بمجتمعه.

ويكمل الترجمة عن هذا الشعور قولة أخرى له فى واجب كل فرد نحو صاحب الحق الضعيف، إذ ينقل عن الشافعى فى ذلك ما عبارته:

إن الله لا يقدس أمة لا يؤخذ للضعيف منهم حقه.

ومما يكشف عن الشخصية الحيوية للشافعى، ذلك الكشف الذى يبين وجوب نظر المشتغلين بالإسلام إلى ما حولهم من الحياة، وعدم الغفلة عن تطورها المستمر، وتعمق عرف الناس وتقليدهم الذى تصنعه وتغيره عوامل مختلفة، تارة تكون اقتصادية، وتارة تكون اجتماعية بلون ما سياسى أو غيره.

إذ الشافعى فى ذلك يقدم فكرة طيبة عن:

(د) فهم الظواهر الاجتماعية العامة

إذ ينقل عنه أنه قال:

إن الإيسار بعد الفقر يدفع إلى التسرى على الزوجة، وهى الظاهرة التى يقرر الباحثون الاجتماعيون تفشيها بعد ظواهر الإيسار الطارئ كالغنى من الحرب أو توزيع المنح على العمال.. إلخ.

وليس يهمنا هنا أن هذه اللمحة الاجتماعية من الشافعي صادقة صحيحة منذ أقدم العصور قدر ما يهمنا توكيدها لتعريف الواعين منهم للعالم الدينى بأنه:

العاكف على دينه العارف بحال قومه.

وكذلك ينبغي أن يكون كل منتسب للثقافة الدينية واعيا ذلك الوعى العملى التجريبى.. رحم الله الشافعى إماما مجددا.

من كتاب التنبئة:

وأخرج البيهقي، فى المدخل وابن عساكر فى التبيين، ومن طريق أبى بكر المرروذى صاحب أحمد قال:

قال أحمد بن حنبل: إذا سئلت عن مسألة لا أعرف فيها خبرا قلت فيها للشافعى، لأنه إمام عالم من قريش يملأ الأرض علما، وذكر فى الخبر أن الله يقيض فى رأس كل مائة سنة رجلا يعلم الناس دينهم: وكان فى المائة الأولى عمر بن عبدالعزيز وفى الثانية الشافعى.

وأخرج البيهقى، وابن عساكر، من طريق أبى سعيد الفريابى قال:

قال أحمد بن حنبل: إن الله يقيض للناس، فى رأس كل مئة من يعلم الناس السنن، وينفى عن رسول الله ﷺ الكذب، فنظرنا فإذا فى رأس المائة عمربن عبدالعزيز، وفى رأس المائتين الشافعى.

وأخرج أبو إسماعيل الهروى من طريق حميد بن زنجويه قال:

سمعت أحمد بن حنبل يقول:

يروى فى الحديث عن النبى ﷺ: إن الله يمن على أهل دينه فى رأس كل مائة سنة برجل من أهل بيتى يبين لهم أمر دينهم، وإنى نظرت فى مائة سنة فإذا هو رجل من آل رسول الله ﷺ، وهو عمر بن عبدالعزيز، وفى رأس المائة

الثانية فإذا هو محمد بن إدريس الشافعى.. وأخرج ابن عساكر من طريق ابن(١) حميد بن زنجويه قال:

قال: أحمد بن حنبل، روى فى الحديث أنه يأتى على(٢) رأس كل مائة سنة من يذب عن السنن فنظرنا، فإذا على رأس المائة الأولى عمر بن عبدالعزيز، ثم نظرنا فى رأس المائة الثانية فإذا هو الشافعى.. وأخرج ابن عساكر عن طريق عبدالله بن أحمد بن حنبل قال:

سمعت أبى يقول: روى عن النبى ﷺ أنه قال: إن الله يُقيِّض فى رأس كل مائة سنة رجلا من أهل بيتى، يعلم الناس الدين، قال أبى فنظرت فى المائة الأولى فإذا هو عمر بن عبدالعزيز، ونظرنا فى الثانية فإذا هو الشافعى محمد بن إدريس.

وقال ابن عدى بعد إخراجه الحديث: قال محمد بن على بن الحسن: سمعت أصحابنا يقولون: كان فى المائة الأولى عمر بن عبدالعزيز، وفى المائة الثانية محمد بن إدريس الشافعى.

وقال الحاكم: سمعت الشيخ أبا الوليد، حسان بن محمد الفقيه يقول:

كنا فى مجلس القاضى أبى العباس بن سريج، فقام إليه شيخ من أهل العلم فقال: أبشر أيها القاضى، فإن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه (٣) الأمة أمر دينها، وإنه بعث على رأس المائة عمر بن عبدالعزيز، وبعث على رأس المائتين الشافعى، وبعثك على رأس المائة الثالثة، ثم أنشأ يقول:

---

(١) تقدم أنه حميد بن زنجويه ولعل كلمة (ابن) مزيدة من الناسخ!

(٢) بعد (على) كلمة (كل) مرمجة، وهى سبق قلم لا موضع له.

(٣) بعد الكلمة التى قرأتها «لها» من نصوص ماسبق كلمة (حتى) وبعد (للأمة) لا (الأمة) ويبدو أنها زيادة من الناسخ ولم يرمجها، وفى كل حال فإن النص فى هذه النقطة مختلط وإن كان القول فى عبارة مكرورة الورود فى هذا الفصل حتى ما ترك ضررا فى اختلاط النص.

اثنان قــد مــضــيــا فــبــورك فــيــهــمــا

عــمــر الخليــفــة ثم حلف الســودد

الشــافــعى الألمعى مــحــمــد

إرث النبــوة وابن عم مــحــمــد

أبشــر أبا العــبــاس إنك ثالث

من بعــدهم ســقــيــا لنوبة أحــمــد

فصاح ابن سريج[1] وقال: لقد نعى إلى نفسى، فمات فى تلك السنة:

قال الحاكم: فلما رويت أنا هذه الحكاية كتبوها، وكان ممن كتبها شيخ أديب فقيه، فلما أتى المجلس التالى قال لى بعض الحاضرين:

إن هذا الشيخ قد زاد فى تلك الأبيات ذكر أبى الطيب «سهل بن محمد»[2] وجعله على رأس الأربعماية فقال:

والرابع المشــهــور ســهل بن مــحــمــد

أضــحى إمــامــا عند كل مــوحــد

تأوى إليــه المسلمــون بأســرهــم

فى العلم إن جــاء والخطب مــؤيد

لازال فــيــمــا بيننا شــيخ الورى

للمــذهــب المخــتــار خــيــر مــجــدد

---

(١) انظر ترجمته فيما يلى.
(٢) انظر ترجمته بعد ترجمة ابن سريج.

٣ - ابن سريج المجدد

هو أبو العباس، أحمد بن عمر بن سريج القاضي البغدادي - ت٣٠٦هـ - فقيه شافعي، أكبروا من شأنه، حتى جعلوه الشافعي الصغير، وفضلوه على جميع أصحاب الشافعي، حتى المزني نفسه، ووصفوه بالإمام المطلق، كما خلعوا عليه ألقاب فروسية علمية، فدعوه الباز الأشهب.

تردد بين المنطقة الشرقية من الدولة الإسلامية بفارس وبين العراق، وأجاد الأصول والفروع والحساب أيضًا، وبرع في الكلام والجدل، مع قوله هو: ما رأيت من المتفقهة من اشتغل بالكلام وأفلح.. إلخ.. وعدوا له من المؤلفات مئات بلغت أربعًا، وإن كانوا لم يقفوا إلا على اليسير منها.. على أنا في هذه الترجمة التجديدية لا نقدم للحياة من علمه قدر ما نقدم من عمله، فنجد من ذلك:

١ - صورة من تطوره.. تخفها:

٢ - صورة ترفعه.. تحليها:

٣ - صورة خلقية لمعاملة علماء عصره.. ومن كل أولئك تبدو:

٤ - صورة عاطفية تقدر حقوق القلوب، وتجل الحب:

وإليك هذه الصور الحيوية العملية، من حياة هذا المجدد الفقيه:

(أ) تطوره

وهى ناحية من حياة إمام جليل لشخصيته العقلية والنفسية، تؤيد ما نحن بصدده من حديث التجدد والتطور، الذى ملاكه التغير والانتقال مع الحياة السائرة، فى مراحلها المختلفة..

لقد بدأ ابن سريج فقيها كما يفهم من المعنى العادى العملى للفقه، المشارك فى تنظيم أحكام الحياة العملية، فولى القضاء، واستجاب لذلك، حينا من الدهر فى شيراز.

ثم تقدمت بالرجل السن، وامتد أفق بصيرته، وانتهى إلى حظ من تصوف روحى، آزره استعداد فطرى فيه، فإذا هو بعد ذلك يقدم بغداد، ويعرض عليه قضاء القضاة بها فيأباه على عارضه، الوزير الذى قويت صداقته له وتقديره إياه على ما سنرى فى الصورة الثانية من جوانب شخصيته.

رشحه الوزير للقضاء فامتنع أشد الامتناع، فقال له الوزير:

ـ إن امتثلت ما مثلته لك وإلا أجبرتك عليه.. فقال ابن سريج للوزير:

ـ افعل ما بدا لك.

وغضب الوزير وزير ذلك العهد، الذى يحكم فيه بأمره، فأمر أمرا غريبا على سمعنا اليوم، وهو:

أن يسمّر على ابن سريج بابه.. فيكون ذلك أكثر من سجن.. وأصر الشيخ. ولم يل القضاء، ولم ترهبه العقوبة الغريبة.

وعاتبه الناس فى تشدده، فإذا هو يرى سبب ذلك إنما هو: أن يتسامع الناس أن رجلا من أصحاب الشافعى عومل على تقليد القضاء بهذه المعاملة، وهو مصر على إبائه زهداً فى الدنيا.

ليس حسن الأحدوثة، ولا شيوع الذكر، ولكن كما قال ابن هرمز لمالك قبل ذلك، حين خرج فى ثورة سياسية وهو شيخ محطم، وقال: يرانى جاهل فيقتدى بى.. كذلك أراد ابن سريج من تسامع الناس.

هى ـ بلاشك ـ نزعة التصوف، وصورة العالم الكريم، التى تطور إليها الشيخ بعد توليه القضاء فى صدر شبابه.. وامتناعه إنما هو من الزهد المرضى لهذه النفسية، لكن معها أيضا ـ بقصد واضح أو غير واضح ـ الرغبة فى تحطيم هذا النوع من التحكم، لمثل حكومة هذا الوزير، حين يتسامع الناس بأن زاهداً تحداه، وأبى أن يلى القضاء.. على رغم كل عنف.

ومع هذا كله لا ننسى تتابع المحترجين من ولاية القضاء فى كل عصر إشفاقا من تبعاته الثقال، وأعباء العدالة.. تلك الأعباء التى جعلت قاضيين فى النار وقاضيا فى الجنة.

وما نرمى هنا إلا إلى تقرير هذا التطور فى حياة الفرد، كتقرره فى حياة كل كائن معنوى أو مادى ـ فصاحبنا الفقيه العملى القاضى يتطور مع الزمن فيصير زاهدا أبيا، لا يلى القضاء بأى ثمن.

وإليك بعد هذا الصورة المتكاملة مع ذلك الجانب من شخصية ابن سريج وهى:

(ب) صورة ترفعه

فلقد كان الرجل كما ينبغى أن يكون العالم دائما.. يترفع عن الوزير الذى كانت له معه بعد ذلك، تلك الواقعة السابقة.. فكان يتقاعد عن زيارته، وبذلك يميل الوزير عنه، بحكم غطرسته.. وأى شىء يعنى العالم من هذا!!..

ويمنح الوزير رضاه لآخر مالكى يتردد عليه، فيوليه القضاء، ويتلطف له بأسباب النعمة.. ولكل امرئ ما اختار لنفسه..

وتدور الأيام، ويتورط صديق الوزير الحاكم، فى فتوى، يخالف فيها الجماعة ويخرق الإجماع، وذلك فيما تتبع زملاؤه الفقهاء من أعماله ضجرا بغطرسته وكبريائه، اعتزازا بصداقة الوزير.. وهى مظاهر مكررة، لم تخل منها الحياة.. لا أمس.. ولا اليوم.

وتهز الدولة شكوى الفقهاء، من فتوى القاضى المقرب الواصل حتى يقتضى الأمر عقد مجلس عام لذلك من الفقهاء.. وفيمن حضر أبو العباس ابن سريج المجدد، الذى نحدث عنه.. ويجلس صامتا لا يتحدث، والضجيج عالٍ، والنقاش حاد، وهو لا يزيد على السكوت.

فيطلب إليه الوزير أن يتكلم فى مثل هذا، ولو أن الوزير ـ على ما نعرف ـ لا يعطيه وجها، لعدم وقوفه ببابه ترفعا ـ على ما سمعنا ـ .

ويتكلم ابن سريج بعد هذا الطلب من الوزير فيتكلم ـ وهو الفقيه الشافعى على ما عرفنا من أمره ـ بما يحسم النزاع فى مسألة فقهية، مع القاضى المالكى.. إذ يقول: ـ ما أكاد أقول فيهم!! وقد ادعوا عليه ـ أى على القاضى صديق الوزير ـ خرق الإجماع، وأعياه الانفصال عما اعترضوا عليه ـ أى الخروج من دعواهم وردها ـ ويمضى يكمل ابن سريج كلامه، قائلا:

ـ .. ثم إن ما أفتى به قول عدة من العلماء، وأعجب ما فى الباب أنه قول صاحبه مالك، وهو مسطور فى كتابه الفلانى..

ويأمر الوزير بإحضار الكتاب المالكى الذى سماه ابن سريج.

فيكون الأمر كما قاله.. ويعجب الوزير به على رغم انصرافه عنه،... ويتعجب من حفظه لغير مذهبه، وغفلة القاضى المتبع للمذهب عن ذلك.. ويصير هذا من أوكد أسباب صداقته لابن سريج وعنايته به، ومانزال عنايته به متصلة حتى يرشحه لقضاء قضاة بغداد، على ما سلف من خبر ذلك، ولكن العالم لم يصله بالوزير إلا علمه، لا يقعد به زهده، ولا يطاوعه ترفعه المتصوف عن رفض طلبة الوزير، ويكون ما كان من تسمير بابه عليه.. على ما سمعنا.

وهكذا يقدم لنا هذا المجدد مثل العالم فى تصوفه وتصونه.

والفضيلة كل لا يتجزأ، فإن لصاحب هذه النفس الفاضلة:

فى معاملة معاصريه ومنافسيه.. وبا طالما شكا القدماء والمحدثون مما يكون بين المتعاصرين من تنافس، وصعوبة تلك المعاصرة، وتغاير الناس علماء وغير علماء ضج التاريخ الحاضر بالشكوى منه.. ولم يكتمها العلماء، فى تقرير أحوال إخوانهم غير المرضية.

أما ابن سريج فلا.. لقد كان يعاصره أبو سليمان داود بن على الأصبهانى ـ ت ٢٧٠هـ ـ وكان بينهما ما يكون بين متعاصرين مختلفى المذهب، فكانت له معه مناظرات، كم عاصر ابن سريج، محمد بن داود الظاهرى هذا متابع مذهب أبيه، وألف غير كتاب فى الرد عليه، فألف كتابا فى الرد على ابن داود، فى القياس الذى ينكره الظاهرية وألف كتابا آخر للرد عليه فى مسائل اعترض بها على الشافعى، وكانت لابن سريج مع محمد بن داود المناظرات المشهورة، والمجالس المروية، وكان ابن سريج يستظهر عليه. ومع مثل هذا الاختلاف والمناظرات يكون بين البشر ما يكون.. ولكن يموت ابن داود قبل ابن سريج.فإذا هو يغير فرش مجلسه، ويتخذ سمة مجلس العزاء فى معاصره ومنافسه، ويجلس لتقبل العزاء فيه، وينقل عنه ما معناه: لا آسى على لسان محمد بن داود، كيف يأكله التراب!!

وهكذا تترفع النفوس الكريمة، وتقدر مخالفيها، وتعرف فضلهم.. وتسمو على بشريتها الضعيفة.

وللقوم فى هذه الأعصر مواقف من هذا الترفع يذكر بعضها ببعض، نشير إلى شيء منها للأسوة الحسنة والقدوة الكريمة، فمن ذلك ما رووا من أن أبا الحسن الطبرى الفقيه الشافعى المعروف بألكيا الهراسى كانت بينه وبين معاصريه: الشريف أبى طالب الزينبى، والقاضى أبى الحسن الدامغانى، من مقدمى أصحاب أبى حنيفة ـ منافسة، فلما مات ألكيا وقف أحد منافسيه عند رجليه ووقف الآخر عند رأسه وأنشد الدامغانى متمثلا:

ومـــــا تغنى النوادب والبـــــواكى
وقـــد أصـــبـــحت مـــثل حـــديث أمس

فأنشد الشريف الزينبى متمثلا كذلك:

عـقم النســاء فـمـــا يلدن شـــبـيـهـــه
إن الـنـســــــــاء بمـثـلـه عــــــــقـم

فبهذه السماحة النفسية يحمل أمثال أولئك الرجال أمانة العلم، ويتعاونون فى سبيل الحقيقة.

وعند مثل نفس ابن سريج نجد:

(د) صورته العاطفية

فأولئك القوم بجدهم العلمى، وطابعهم الدينى، لا يبخلون على الحياة بنصيبها العاطفى، وحقها القلبى، فهذا محمد بن سليمان بن داود بن على الظاهرى، صاحب المذهب، يؤلف كتابه الذى سماه «الزهرة» يستودعه مائة باب، ويضمن كل باب مائة بيت، يذكر فى خمسين بابا منها جهات الهوى وأحكامه، وتصاريفه وأحواله، ويذكر فى الخمسين الثانية أفانين الشعر الباقية.. ويقول: إنه اقتصر فى ذلك على قليل من كثير، ويقنع من كل فن باليسير، إذ كان ما يقصده أكثر من أن يتضمنه كتاب، أو يعبر عن حقيقته خطاب.. ولسنا وإن اجتهدنا فى إطالته راجين التناهى إلى غايته».

ومن أطرف ما يقول الرجل تقرير فطرية هذا الحب، فلا يرى نفسه فى حاجة إلى الاحتجاج له بحب من أحب من القدماء، وفى هذا المعنى يقول:

«.. وقد رأيت كثيرا ممن ينسب نفسه إلى الأدب، ويتحقق بتأليف الكتب، قصد فى مثل هذا الكتاب إلى مقصد، يبعد عندى عن الصواب، ابتدأ بذكر من عشق من المتقدمين، حتى ارتقى إلى ذكر بعض الأنبياء، صلوات الله

عليهم أجمعين، وذكر أنهم كانوا من اتباع الهوى على حال، لا يجوز أن يضاف مثلها إليهم، ولا يحل لمسلم أن يدعيها عليهم، من قتل النفوس المحرمات، ومن فعل الأشياء المستقبحات، ونحن لو شئنا أن نذكر من كتاب الله ـ جل وعز ـ ومن أخبار المتقدمين من أنبيائه، وأيضا نخبر من أوليائه ما يسهل سبيل الهوى على من أنكرها، ويقربها من فهم من لم ير أثرها من حيث لا يستوجب به من عاقل إنكار، ولا يلحق بأحد من الأئمة فيه عار، لرجونا بإذن الله أن لا نقصر عن ذلك، غير أن هذا الأمر ليس من أمور الديانات، التي لا تثبت إلا بالاحتجاجات وإنما هو شيء يختص به قوم، برقة طبائعهم، وتآلف أرواحهم، فمن كان مثلهم فهو يعذرهم، ومن خرج عن حدهم هان قوله».

ولا نعرض لطويل حديث عن كتاب «الزهرة» وإنما أشرت إليه هذه الإشارة المجملة لما يرد من خبر عنه فى حياة ابن سريج المجدد، ومعاصره ابن داود صاحب هذا الكتاب.

لقد ذكروا أن صاحب كتاب «الزهرة» ناظر يوما صاحبنا ابن سريج، فرد عليه ابن داود بشأن الإجماع ردا أغضبه، فقال ابن سريج: «أنت يا أبا بكر بكتاب «الزهرة» أمهر منك فى هذه الطريقة».

فقال أبو بكر:

«وبكتاب الزهرة تعيرنى.. والله ما تحسن تستتم قراءته قراءة من يفهم، وإنه لمن أحد المناقب، إذ كنت أقول فيه:

أكــــرر فى روض المحــــاسن مــــقلتى
وأمنع نفـــسى أن تنال مــــحــــرمـــا
وينطق ســـرى عن مـــتـــرجم خـــاطرى
فلولا اخـــتــــلاسى رده لتكلمـــــا

رأيت الهـــوى دعـــوى من الناس كلهـم

فـمـا إن أرى حـبـا صـحـيـحـا مـسلمـا

فهذا ابن داود يعتبر كتابه «الزهرة» من المناقب ويعتز منه بقوله في الجمال والحب.. فما ترى ماذا قال ابن سريج، الإمام المطلق والشافعي الصغير، والباز الأشهب في الفقه، والذى قال عنه أحد معاصريه:

«نحن نجرى مع أبي العباس في ظواهر الفقه دون دقائقه؟ ماذا قال صاحب دقائق الفقه؟ أتراه عاب على زميله حديث الجمال والحب؟ في غلظة طبع، وظلام نفس يحسبه الأغتام دينا؟ لا والحسن، بل سابقه في المضمار، وقال له:

أو على تفخر بهذا القول!! وأنا الذى أقول:

ومـــســـاهـر بـالـغـنـج من لحظاته

قـــد بت أمنـعـــه لـذيذ سـنـاتـه

ضنا بحـــسن حـــديثـــه وعـــتـــابه

وأكـــــرر الـلـحـظـات فـى وجـنـاتـه

حـــتى إذا مـــا الـصـــبح لاح عـــمـــوده

ولـــى بـخـــــــــاتم ربـه وبـــراتـــه

فكان ابن سريج صاحب قول في الحسن والحب، وصاحب شعر في ذلك لا نثر، ويأبى أن يفخر عليه صاحب الزهرة في ذلك..

ويفهم أولئك الفقهاء الكرام الحياة فهما يصلها بالدين، ويصل الدين بها، ويعلم من لا يعرف كيف يكون الإنسان، الفقيه، المتزهد، المترفع، المتصوف، الحساس.. وبمثل هذا تتجدد الحياة بعمل أولئك المجددين وأندادهم.

من كتاب التنبئة:

قال الحاكم: فلما سمعت هذه الأبيات المزيدة سكت، ولم أنطق، وغمنى ذلك، إلى أن قدر الله وفاته فى هذه السنة.

أسنده ابن عساكر فى التبيين. وقال أبو جعفر عمر بن المطوعى فى كتاب «المذهب فى ذكر مشايخ المذهب» فى ترجمة سهل الصعلوكى.

كان فيما قيل عالما فى شخص، وأمة فى نفس، وإمام الدنيا، بالإطلاق وشافعى عصره بالإطباق، وقد أنشد فيه بعض أهل عصره:

إنا روينا عن فتى الهدى

في السنة الواضحة الساميه

بأن لله امرأ قائما

بالدين فى كل تناهى ميه

فعمر الحبر حليف العلى

قام به فى المائة الباديه

والشافعى المرتضى بعده

قرره فى المائة الثانيه

و «ابن سريج» بعده قد أتى

فى المائة الثالثة التاليه

والشيخ سهل عمدة للورى

فى المائة الرابعة الخاليه

وقال الحافظ أبو القاسم بن عساكر في كتابه المسمى «تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعرى»:

أخبرنا الشيخ أبو المظفر أحمد بن الحسن القرمسى أخبرنا جدى لأمى أبوالفضل محمد بن على بن أحمد السهلى، قال: حكى الفقيه الصالح الثقة أبو عمرو، يعنى محمد بن عبدالله، الأديب الرزجاهى قال: سمعت الأستاذ الإمام أبا سهل الصعلوكى أو الشيخ الإمام أبا بكر الإسماعيلى ـ ذكر واحد، الشك منى ـ يقول: أعلى الله تعالى هذا الدين بعد ما ذهب أكثره بأحمد بن حنبل.

٤ ـ أبو سهل الصعلوكى المجدد
ـ ت ٣٦٩هـ ـ

هو أبو سهل محمد بن سليمان الصعلوكى النيسابورى، ينتهى نسبه إلى بنى حنيفة، والصعلوكى نسبة إلى الصعلوك، لعل الله يهدينى إلى أصلها، فليس فى المراجع المتداولة ما يدل على أصل هذه النسبة، وتحمل هذه النسبة أسرة علم اشتهر منها غير واحد.

تثقف فى المنطقة الشرقية، ثم خرج إلى العراق، ودرس بالبصرة، ثم عاد إلى أصفهان، فبقى فيها مقدما للعلماء، فقيها، متكلما، صوفيا، أديباً، شاعرا، كاتبا.

ومن تكامل هذه الثقافات الدينية والأدبية مع السلوك الصوفى العملى نجد من حياة هذا المجدد مثالين كريمين، هما:

١ ــ سلوكه العملى.

٢ ــ تفتحه الفنى، مع ذلك.. وعنهما يجرى الحديث، فأما:

سلوكه العملى

فيجسمه نزوعه الصوفى الصادق الذى يمثله قوله: ما عقدت على شىء قط. وما كان لى قفل مفتاح، ولا صررت على فضة ولا ذهب.

وهو قول يصدقه الفعل، إذ كان أبو سهل جوادا كريم النفس، حتى لقد وهب جبته لإنسان فى الشتاء، وليس عنده غيرها، ومن أجل ذلك كان إذا ما خرج للتدريس يلبس جبة النساء.

وهو ـ كما نرى ـ تصوف ليس انعزاليا، فالشيخ عالم، يخرج للتدريس، ومع ذلك يهب جبته الوحيدة، ويتحرج الأمر، حين يحوجه نشاطه العلمى إلى لقاء وفد جاء وفيه كل إمام من الفقهاء، والمتكلمين، والنحويين، وأرسل إليه ليلقى الوفد بل ليركب لاستقباله، فما كان منه إلا أن لبس جبة النساء، التى كان يلبسها، وأسدل من فوقها دراعه ليستر الحال.

وظن الرسميون فى التشريفة أنه يستخف بهم، إذ هو إمام البلد، ويركب فى جبة النسوان، ولكن الأمر كما تعرف.

ويتقدم الصوفى النفسى العملى، بعلمه الكبير الفذ، الذى جعل معاصره الصاحب بن عباد يقول: إنه لا يرى مثله، ولا رأى هو مثل نفسه. فهو تصوف مغرق كما ترى قوله وفعله، ولكنه ليس انعزاليا، ولا منقطعا عن الحياة أبدا.. ففى حضور الوفد المذكور، يتقدم لمناظرة أعضائه العلماء، فى موادهم، واحدا واحدا، ويظهر كلامه على كلام جميعهم فى كل فن.

فهل يتجدد تديننا اليوم بتصوف من هذا الصنف العملى، العلمى، الفنى، معا، لا بتلك الخرق، والأشاير، والبيارق، والذكر، ومشيخة الطرق، وما إلى ذلك من أوهام مدجلة، تزيد صورة التدين تشويها، وتخرج مركزه بين مجالات الحياة.

وإذا ما كنا نقدر سلوك هذا الرجل العملى. الزاهد حقا، الواهب لجبته الوحيدة فى الشتاء، فإن ذلك يهيىء لعجب من العجب حين نرى هذا الرجل وله:

تفتحه الفنى

وأول ذلك فى جملته أن الشيخ، كما سمعنا أديب، شاعر، كاتب، وكل أولئك فيما نفهم من صواب الرأى ليس إلا فنا قوليا، لا يصح منه إلا ما يعتمد على أساس وجدانى.

ولكن الأمر فى التفتح الفنى لأبى سهل لا يقف عند هذا المعنى العام، فى فنية الأدب، بل يجاوزه إلى الجانب العاطفى، الذى سمعنا منه قريبا حديث ابن أبى داود، صاحب الزهرة، ومباراة ابن سريج له فيه.. فأبو سهل شاعر عاطفى، يحدث عن الحب وصدقه فيما حمل إلينا من شعره، إذ يقول:

أنام على سهو وتبكى الحمائم
وليس لها جرم ومنى الجرائم
كذبت وبيت الله، لو كنت عاقلا
لما سبقتنى بالبكاء الحمائم

وإنما أنشد أبو سهل هذا الشعر لنفسه، فى مجلس أملى فيه على تلاميذه مثيل هذا المعنى وهو:

لقد هتفت فى جنح ليل حمامة
إلى ألفها شوقا، وإنى لنائم

كـــذبت وبيت الله لو كنت عـــاشـــقـــا

لما ســـبـــقـــتني بالبكاء الحـــمـــائم

وتدفع إليه مسألة عاطفية من أفق ديني منظومة شعرا هي:

تمنيت شـــهـــر الصـــوم لا لعـــبـــادة

ولـكـن رجـــــاء أن أرى ليلة القـــــدر

فـــأدعـــو إله الناس دعـــوة عـــاشق

عـــسى أن يريح العـاشـقين من الهـــجـــر

فيكتب أبو سهل فى الحال:

تمنيت مـــا لو نلتـــه فـــســـد الهـــوى

وحل به للحين قـــاصـــمـــة الظهـــر

فـــمـــا فى الهـــوى طيب ولا لذة ســـوى

مـــعـــاناة مـــا فـــيـــه يقـــاسى من الهـــجـــر

وما يحسب أحد أن هذا الذى ترفع عن كل مادى، فلم يعقد على شيء، ولا صر، ولا كان له قفل، قد أحس من هذا الحب إلا الشفيف السامى الحس، النبيل الروح.

وفى هذا المجال العاطفى نجد له مع النظم المختلف ما يرويه فى هذا المجال بسند، فى رأسه أبو نواس، يروى حادثا مع أزهر السمان البصرى - ت٢٠٣هـ - وابن سعد يوثقه، وتلك الحادثة هى:

أن أبا نواس مضى يوما إلى أزهر السمان المذكور، فوجد ببابه جماعة من أصحاب الحديث، فجلس معهم ينتظر خروجه، فمكث غير بعيد، وخرج أزهر ووقف بين بابى داره، ثم قال لأصحاب الحديث: حوائجكم، فجعلوا يذكرونها له ويحدثهم بما يسألونه، ثم أقبل على أبى نواس، وقال له:

ما حاجتك يا حسن؟ فقال له أبو نواس:

ولقـد كنتـم رويتـم عن سعـيد عن قـتادة
عن سعيد بن المسيب أن سـعـد بن عـبـادة
قال: من مـات محبا فلـه أجـر الشـهـادة

فقال له: نعم، يا خليع، حدثنا سعيد بن أبي عروبة، عن قتادة، عن سعيد بن المسيب. عن سعد بن عبادة قال: قال رسول الله ﷺ: من مات محبا فى الله فله أجر الشهادة.

فهذا ما يرويه الحاكم بإسناده إلى أبى سهل.

ولهؤلاء الفقهاء المتكلمين المجددين مثل هذا الشعور الإنسانى بحقائق الحياة، وهو ما يرجى به تجدد التدين تجددا حيويا، يهز بشعوره الإنسانى ما فسد من فهم هذه العواطف، التى هى حقيقة فطرية، ويكون إقباله على مثل هذا الحديث عنها قاضيا على المشاعر الوضيعة، والنزوات المتسفلة.

وإن الحياة لتعانى بهذا البعد للدين وأهله عن مجال العواطف أزمات صعبة من علاقة الدين بالفن، وشيوع هذا الانفصام الصارخ، فى حياتنا، بين ما تبذل الدولة فى سبيل الفن بفهم ما، وتطبيق ما، وبين حال أصحاب هذا التدين الذين يأثمون من هذا الحديث، ولا يملكون الاعتراض على المناكير القذرة التى تمارس باسم الفن!! فتمضى الحياة المتفننة غير صادقة ولا سليمة.

وليت شعرى: هل يكون فى المتحدثين عن الدين من يعنى بهذه النواحى النفسية للعاطفة، ويدبر تدبيرا عالما، مجربا، لرعايتها وتوجيهها، بدل هذه العزلة العاجزة، التى تسىء إلى الدين وإلى الفن جميعا.

من كتاب التنبئة:

وأبى الحسن الأشعرى، وأبى نعيم الإستراباذى.

قال ابن عساكر: وسمعت الشيخ الإمام أبا الحسن على بن المسلم بن محمد بن على السلمى، على كرسيه بجامع دمشق يقول، وذكر حديث أبى هريرة هذا فقال:

كان على رأس المائة الأولى عمر بن عبد العزيز، وكان على رأس المائة الثانية محمد بن إدريس الشافعى، وكان على رأس المائة الثالثة الأشعرى، وكان رأس المائة الرابعة:

٥.أبو الحسن الأشعرى المجدد
ـ ت ٣٢٠ أو ٣٣٠ هـ ـ

هو: أبو الحسن على بن إسماعيل، ينتهى نسبه إلى الصحابى أبى موسى الأشعرى نسبة إلى جدهم الأعلى، الأشعر القحطانى، الذى ينسب إليه الأشعريون، فيما يرد من خبر أو حديث عنهم.

ولأبى موسى جده فضائل يتحدثون عنها، ويرون فيها فضلا ومنقبة لأبى الحسن البصرى هذا، الذى نشأ بالبصرة، فى رعاية شيخ المعتزلة أبى على الجبائى، وكان عونا له فى العمل الكلامى، إذ كان أبو على يحسن أن يكتب أكثر مما يحسن أن يقول، فكان إذا ما دعاه الداعى إلى المناظرة والمناقشة أناب عنه تلميذه الخاص أبا الحسن هذا.. وقالوا إنه أقام على هذه الحال أربعين سنة، فكان إماما للمعتزلة.

* * *

وتحول أبى الحسن الأشعرى الفكرى هذا، من الوقفات التاريخية فى حياته، وبالتالى فى الحياة الإسلامية الاعتقادية، لما كان لذلك من أثر فى الصراع المذهبى، بين القوى الفكرية الإسلامية على تحرير العقيدة، ذلك الصراع الذى يعتبر المعتزلة فيه أوضح القوى، وأكثرها فاعلية.

ودرس هذا التحول الاعتقادى لأبى الحسن لا تفسره إلا عوامل بعيدة الغور قوية الأثر، فى حياة الأشعرى الخاصة والحياة الاعتقادية العامة، وهى عوامل لا تحمل ظواهرها ولا خفاياها الأخبار المتناقلة فى هذا المجال، وما أجدرها بأن تكون موضعا لدرس فاحص، دقيق، لا يتسع له الوقت، ولا المجال فى هذا الحديث الجامع عن المجددين الكثيرين على مر القرون البضعة عشر، التى عاشتها العقيدة الإسلامية حتى اليوم.

* * *

وتشير الأخبار إلى فترة عقلية دقيقة، بل عصيبة، مر بها أبو الحسن الأشعرى وإن لم يترك لنا من مذكراته الخاصة، ما يكشف الستار عن حركاتها، فى نفسه وعقله، وواقع حياته، كما فعل الغزالى أو غيره من المفكرين.

لقد ذكروا أنه **غاب عن الناس فى بيته خمسة عشر يوما**، خرج بعدها، وقد وضح تحوله، فأعلن هذا التحول جهرة، على منبر المسجد الجامع، الذى كان يمثل أبهاء المحاضرات العلمية وقاعاتها، فى حياتنا الجامعية اليوم.

وإذا لم نستطع أن نحدث حديثا واضحا أو مجملا عن عوامل هذا التحول فقد نجد من قوله ما يشير إلى لباب الأمر فى ذلك، إذ رووا أنه قال فى إعلان هذا التحول مما قال: «**لأنى نظرت فتكافأت عندى الأدلة، ولم يترجح عندى شىء على شىء**، فاستهديت الله تعالى فهدانى إلى اعتقاد ما أودعته فى كتبى هذه، وانخلعت **عن جميع ما كنت أعتقده، كما انخلعت من ثوبى هذا**».. **وانخلع إذ ذاك من ثوب كان عليه، ورمى به**.

ما أشبه الليلة بالبارحة، ولو أنها البارحة البعيدة، فعمل أبى الحسن هذا صورة من عمل جده الأعلى أبى موسى الأشعرى، **غداة وقف على المنبر يخلع عليا ومعاوية كما يخلع عمامته هذه**، وكان أبو موسى مخلصا فى

طيبة قلب للمسلمين، إذ خلع عنهم أسباب الشقاق بخلع الرجلين المختلفين، ليختار المسلمون من تجتمع عليه كلمتهم.

والنتيجة من عمل أبي الحسن في القرن الرابع هي النتيجة المرجوة من عمل جده في القرن الأول:.. رغبة صادقة في جمع كلمة المسلمين على وسط اعتقادي. يأخذ من كل طرف، كما سنراه في قول الأقدمين حين يصفون عمل أبي الحسن الأشعري في التوسط بين المقالات الإسلامية المختلفة، القائمة على طرف من الأطراف.

لقد كان أبو الحسن صاحب عقلية، لا تتردد في الاعتراف بقوتها، فقد عاش **أكثر عمره في بيئة الاعتزال العقلية المتحررة، وبدأ أثر قوة تعقله فيما يذكرون له من نقض على أرسطو نفسه، وتأليفه في ذلك. ومن نقض على الجبائي شيخه ومربيه، في أكثر كتبه.**

بل إن في عقلية أبي الحسن الأشعري ما يلفت إلى هذه القوة بما نراه مما يصح أن نسميه بتعبير **اليوم نقدا ذاتيا لنفسه**، بوضع كتاب «في باب شيء» ثم رجوعه عنه. ونقضه، وقوله: فمن وقع إليه فلا يعولن عليه ـ **تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص١٣٣** ـ فهو كما يبدو دائم التفكير، متطلب للحقيقة، باذل في ذلك جهده الإنساني بصدق.

وقد عدوا له من المؤلفات ما وصل إلى بضع مئات من الكتب. نترك الحديث عنها كما تركنا البحث عن دلالتها على منهجه الفكري، وتحوله النفسي، وغير ذلك لمن يدرس الرجل من آثاره دراسة عميقة متأنية في ترجمة جديرة بهذا الاسم اليوم.

وإنما يفيدنا هنا فيما سميناه بالترجمة التجديدية أن نحدث عن جانبين من تلك الصورة العقلية والاعتقادية لأبي الحسن الأشعري، الذي شغل في الميدان الاعتقادي الإسلامي حيزا ضخما، جعل مثل السبكي يقول عنه: **شيخ طريقة أهل السنة وإمام المتكلمين، والساعي في حفظ عقائد المسلمين.**

وهذان الجانبان الهامان فى تقديرى من صورة أبى الحسن هما:

١ ـ تطوره الاعتقادى.

٢ ـ تسمحه الدينى.. وعن جانب.

١ ـ التطور الاعتقادى

لا نتحرج من هذا التعبير بعد الذى قدمناه من حديث مع شيخ الأزهر عن ذلك التطور ـ ص٣١ ـ نعم لا نتحرج من هذا التعبير مع من قد يتحرج منه من أصحاب الصفة الدينية، لأننا نلمح منه بوضوح:

التطور الاعتقادى الشخصى

وليس فى ذلك التعبير شىء من التكثر أو الجرأة فى القول بعدما سمعناه من أن أبا الحسن بعد أربعين عاما فى ملازمة الجبائى، قد أعلن بيلاغه الرسمى، من فوق منبر المسجد الجامع، كما أصغوا لقوله: إنه قد انخلع من جميع ما كان يعتقده، وجسم هذا الانخلاع ماديا بأنه كما انخلع من ثوبه، وقد خلعه فعلا أمام من استمعوا لهذا البلاغ، فهل للتطور مفهوم مادى أو معنوى غير هذا التغير الجوهرى الأساسى، والانتقال من حال إلى حال.

وبقية نص هذا البلاغ من أبى الحسن الأشعرى لا تسمح لنا ـ فى سهولة ـ بأن نعتبره اهتداء بعد ضلال، لأنا نجده فى هذا البلاغ يبين الدافع له إلى ما فعل بعدما غاب عن الناس فى بيته خمسة عشر يوما، إذ يقول فى تعليل ما فعل، ـ بالنص المنقول عنه ـ طبقات الشافعية الكبرى، للتاج السبكى جـ٢ ص٢٤٦ ط الخطيب ـ :

«.. لأنى قد نظرت فتكافأت عندى الأدلة، ولم يترجح عندى شىء على شىء».

فهو إذن قد أخذ رأيا بعد رأى، لمعانٍ واعتبارات ليست بطلان الأول وصحة الثانى، لأنهما متكافئتان فى قوة الملحظ، بنص عبارته: فكأنه ليس هناك

إلا مرجحات لأحدهما على الآخر، ليست فى الصميم والأساس.. لكنه فى كل حال يعتبر من حيث التفكير ترجيحا بمرجح ما، جعل الفكرة، التى عاش فيها تلك المدة الطويلة، قد صار غيرها أرجح منها، وهو بذلك طور جديد فى تفكيره، ثم فى اعتقاده.. ويسعك أن تسميه تطورا اعتقاديا.

وسنزيد موقف الشيخ أبى الحسن بيانا وجلاء، عندما نتحدث عن تسمحه الدينى، فيتبين بوضوح أنه لم ينكر ماضيه إنكار الكافر به، لأنه لا يكفر أحدا، على نحو ما سيأتى.

وهذا الحديث عن تطوره الاعتقادى الفردى يمهد للحديث عن:

تطوره الاعتقادى العام

أو التغير الاعتقادى الذى قدمه للمسلمين .. وهو مالا أقول عنه كلمة ما قبل أن أعرضه للنظر دون تدخل فى التعبير عن هذا التطور ، ولا تصرف فى أدائه إلاّ بعرضه، فى صورة توضيحية ، تبين تفكير الأشعرى ، كما نعته الأقدمون أنفسهم ، بألفاظهم فى هذا .

وها هى ذى منسقة فى الجدول التالى :

طرف	وسط	طرف
المعتزلة، والجهمية والرافضة	سلك الأشعرى طريقة بينهما فقال:	الحشوية، والمجسمة والمكيفة المحددة .
قالوا : لا علم لله، ولا قدرة، ولا سمع ولا بصر، ولا حياة ولا بقاء، ولا إرادة .	لله علم لا كالعلوم : وقدرة لا كالقدر وسمع لا كالأسماع، وبصر لا كالأبصار.	قالوا : لله علم كالعلوم ، وقدرة كالقدر، وسمع كالأسماع، وبصر كالأبصار.
جهم بن صفوان قال : الإنسان لا يقدر على إحداث شيء، ولا على كسب شيء .	سلك الأشعرى طريقة بينهما فقال: الإنسان لا يقدر على الإحداث ويقدر على الكسب، ونفى قدرة الإحداث، وأثبت قدرة الكسب.	المعتزلة قالوا: الإنسان قادر على الإحداث والكسب معا.

طــرف	وســـط	طــرف
الحشوية والمشبهة قالوا: إن الله يرى مكيفاً محدوداً كسائر المرئيات.	سلك الأشعرى طريقة بينهما فقال: إن الله يرى من غير حلول، ولا حدود ، ولا تكييف ، كما يرانا، وهو غير محدود، ولا مكيف، فكذلك نراه وهو غير محدود ولا مكيف.	المعتزلة، والجهمية والنجارية قالوا: إن الله لا يرى بحال من الأحوال.
النجارية قالوا: إن الله فى كل مكان من غير حلول ولا جهة.	سلك الأشعرى طريقة بينهما فقال: كان الله ولا مكان، فخلق العرش والكرسى ، ولم يحتج إلى مكان، وهو بعد خلق المكان، كما كان قبل خلقه.	الحشوية والمجسمة قالوا: إن الله حال فى العرش، والعرش مكان له، وهو جالس عليه.
الحشوية قالوا: لله يد، يد جارحة ، ووجهه وجه صورة.	سلك الأشعرى طريقة بينهما فقال: يد الله صفة، ووجهه وجه صفة، كالسمع والبصر .	المعتزلة قالوا : لله يد، يد قدرة ونعمة، ووجهه وجه وجود.
المشبهة والحشوية قالوا: نزول الله نزول ذاته، بحركة وانتقال من مكان إلى مكان، والاستواء جلوس على العرش وحلول فيه.	سلك الأشعرى طريقة بينهما فقال: النزول صفة من صفاته، والاستواء صفة من صفاته وفعل فعله فى العرش يسمى الاستواء .	المعتزلة قالوا : النزول نزول بعض آياته وملائكته والاستواء بمعنى الاستيلاء .
الحشوية والمجسمة قالوا: الحروف المقطعة، والأجسام التى يكتب عليها، والألوان التى يكتب بها، وما بين	سلك الأشعرى طريقة بينهما فقال: القرآن كلام الله، قديم غير مغير ولا مخلوق، ولا	المعتزلة قالوا: كلام الله مخلوق، مخترع، مبتدع.

طــرف	وســـط	طــرف
الدفتين كلها قديمة أزلية.	حادث، ولا مبتدع، فأما الحروف المقطعة، والأجسام، والألوان، والأصوات، والمحدودات، وكل ما في العالم من المكيفات مخلوق مبتدع مخترع.	
الحشوية والمجسمة قالوا: الإيمان قديم على الإطلاق	سلك الأشعرى طريقة بينهما فقال: الإيمان إيمانان : إيمان لله، فهو قديم لقوله: «المؤمن المهيمن»، وإيمان للخلق فهو مخلوق، لأنه منهم يبدو، وهم مثابون على إخلاصه، معاقبون على شكه.	المعتزلة والجهمية والنجارية قالوا: الإيمان مخلوق على الإطلاق.
المرجئة قالوا: من أخلص لله سبحانه وتعالى مرة في إيمانه لا يفكر بارتداد ولا كفر، ولا يكتب عليه كبيرة قط.	سلك الأشعرى طريقة بينهما فقال: المؤمن الموحد الفاسق هو، في مشيئة الله تعالى: إن شاء عفا عنه وأدخله الجنة، وإن شاء عاقبة بفسقه ثم أدخله الجنة، إما عقوبة متصلة مؤبدة فلا يجازى بها كبيرة منفصلة، منقطعة.	المعتزلة قالوا: صاحب الكبيرة مع إيمانه وطاعاته مائة سنة لا يخرج من النار قط
الرافضة قالوا: الشفاعة للرسول صلى الله عليه وسلم، ولعلى عليه	سلك الأشعرى طريقة بينهما فقال: للرسول شفاعة مقبولة، في	المعتزلة قالوا: لاشفاعة للرسول بحال

طـرف	وسـط	طـرف
السلام، من غير أمر الله ولا إذنه، حتى لو شفعا فى الكفار قبلت!!	المؤمنين المستحقين العقوبة، يشفع لهم بأمر الله تعالى وإذنه، ولا يشفع إلا لم ارتضى.	
الرافضة قالوا: هؤلاء كلهم ــ ومعاوية وطلحة والزبير وعائشة ــ كفار، ارتدوا بعد إسلامهم، وبعضهم لم يسلموا.	سلك الأشعرى طريقة بينهما فقال: كل مجتهد مصيب، وكلهم على الحق، وإنهم لم يختلفوا فى الأصول، وإنما اختلفوا فى الفروع، فأدى اجتهاد كل واحد منهم إلى شئ، فهو مصيب، وله الأجر والثواب على ذلك.	المعتزلة قالوا: إن معاوية، وطلحة، والزبير. وعائشة، وكل من تبعهم على الخطأ ولو شهدوا كلهم بحبة واحدة لم تقبل شهادتهم.

وهذا الحديث عن تطوره الاعتقادى الفردى يمهد للحديث عن:

نظرة إلى هذا العرض لمسلك الأشعرى بين المذاهب المختلفة، من معتزلة، وغيرهم، تكشف بكل وضوح أنه توسط بين أطراف من الآراء متقابلة توسطا لو قلت إنه صدى لفكرة أرسطو، عن الفضيلة، وأنها وسط لم يكن فى ذلك بأس.. وفكرة أرسطو فى الوسط الخلقى قد تفشت فى التفكير الإسلامى، أخلاقيا وغيره، حتى نرى لها مجالها فى علم أصول الفقه نفسه: بمناسبة حكم الإجماع، وأن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام، فجر هذا إلى الكلام فى آية «وكذلك جعلناكم أمة وسطا» وآية «قال أوسطهم» فكان هذا مجالا ذا مناسبة قريبة أو غير قريبة للتعرض لنظرية التوسط فى أصول الفقه، وهى التى تراها هنا فى الميدان الكلامى الاعتقادى واضحة بارزة فى صنيع أبى الحسن الأشعرى.

وهذا الذى سلكه أبو الحسن فى تفكيره هو الأسلوب الانتخابى، الذى يعرف فى تاريخ الحياة العقلية، وفيه يأخذ الآخذ، من كل مذهب بطرف يختاره وينتخبه، ويكون ذلك أمارة عدم قدرة الفكر على الإدلاء بجديد، وأن التفكير فى مثل هذه الحالة يمر بفترة من عدم الخصوبة، أو قل إنه يشير إلى أن المسائل المبحوثة قد استهلكت آراء المفكرين فيها وأن طاقة المتناولين لهذه المسائل قد وقفت عن أن تواتى بجديد.

وما نريد أن نقدر بهذا تفكير أبى الحسن، ومدى خصبه أو جدبه فلذلك مكانه من الدرس المفرد له، وإنما نريد لنشير إلى أن هذه المحاولة الانتخابية تضيف شيئا من كل رأى، وتأخذ بجانب من كل مذهب، وتصنع ما يسمى فى الفقه تلفيقًا بين المذاهب، ولهذا دلالته على نظرة المنتخب المختار لهذه المذاهب، وأن فى كل منها شيئا من حق، أو أن مصير أصحابها إليها كان له مسبباته ومبرراته، وبعبارة أكثر اختصارا وأوضح نقول: إن هذا التفكير الانتخابى، أو التفكير التلفيقى لا ينكر لهذه المذاهب صوابها، وهو ما سنقف عنده وقفة أطول عندما نعرض الجانب الثانى من صورة الأشعرى عن التسمح الدينى.

ويحسن أن نشير هنا قبل عرض هذا الجانب الثانى إلى أن تفكير أبى الحسن الأشعرى التوسطى، وإن يكن آخذا من هذا وذلك فإنه خطوة تحرك، لا ينكر أنها ضرب من التطور الاعتقادى، ولو لم يكن فيها إلا تخفيف حدة التوتر المذهبى لكانت فى الحياة العقلية والاجتماعية تطورا اعتقاديا[1] ثم لهذا المنهج دلالته القوية على

٢- التسامح الدينى للأشعرى

وهى ظاهرة واضحة تكشفها أضواء فى تفكير الشيخ، فأقوى هذه الأضواء هو:

أن مذهب الأشعرى هو تصويب المجتهدين فى الفروع، ومخالفته بذلك للشافعى، ويعلق ناشر كتاب تبيين كذب المفترى فى هامش ص١١٧

(١) لا يؤثر على هذا أن بعض الكتاب القدامى كابن عساكر والسبكى ينفون أن الأشعرى أبدع مذهبا انفرد به لأنهم إنما يعنون بذلك أن ما جاء به ليس مخالفا للنهج المستقيم من الدين.

بمناسبة القول باتباع الأشعرى مذهب الشافعى، والقول باتباعه المذهب المالكى، فيقول فى التعليق تعليلا لتجاذب أصحاب المذهب الأشعرى إلى مذاهبهم ما عبارته:

وسبب التجاذب بينهم: أنه كان ينظر فى فقه المذاهب، ولا يتحزب لبعضها على بعض، بل ينسب إليه القول بتصويب المجتهدين فى الفروع، وهذا مما سهل له جمع كلمة أهل السنة حول دعوته الحقة، بل كان يقول للحنابلة: أنا على مذهب أحمد، كما فى «الإبانة» ليتدرج بالحشوية منهم، إلى معتقد أهل السنة، وهو يريد بذلك أنه ليس لأحمد مذهب خاص فى المعتقد، سوى ما عليه جمهور أهل السنة، وهأنذا على معتقد يجمعنى وإياه.

وسواء سلمنا بهذا السبب لتجاذب أصحاب مذاهب الفقه له أو لم نسلم، وسواء أكان هذا الذى ساقه المعلق هو التفسير لقولة الأشعرى: أنا على مذهب أحمد، أو لم يكن هو التفسير.. سواء كان هذا أو ذاك فإن لدينا شواهد نفسية، وعقلية تحقق هذا التسمح الدينى عنده:

منها مع ما تقدم من تصويب جميع المجتهدين فى الفروع، ومخالفته للشافعى وغيره فى هذا التصويب العام، ما سمعناه من جهير قوله فى البلاغ الذى أعلنه بعد طول خلوته، وهو قوله:

نظرت فتكافأت عندى الأدلة، ولم يترجح عندى شىء على شىء..

فإن هذه العبارة تلقى ضوءا أسطع على نفسية الرجل وعقليته، وأنه يرى الحق متبادلا، ودولة بين المفكرين.

ومن مصدر هذا الضوء على عقل الأشعرى وقلبه ما ينقل من أنه:

لما قرب حضور أجل أبى الحسن دعا أبا على زاهر بن أحمد السرخسى ـ ويظهر من رواية الخبر أن أبا الحسن كان فى دار زاهر هذا ـ وعلى كل فقد دعاه فأتاه فقال له أبو الحسن:

اشهد على أني لا أكفر أحدا من أهل هذه القبلة، لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا كله اختلاف العبارات..

فتصويبه المجتهدين فى الفروع، من جو إشهاده على نفسه أنه لا يكفر أحدا من أهل القبلة، وتفسيره اختلافهم بأنه كله اختلاف العبارات، من جو تقريره فى منشوره المعلن لتحويله، إن الأدلة تكافأت ولم يترجح عنده شيء على شيء.

وهذا كله من أفق تفكيره التوسطى الانتخابى بين المذاهب الذى هو كما أسلفنا اعتراف بقدر من الصواب فى كل طرف من الطرفين المتقابلين، يصححه هذا التوسط.

وكذلك يبدو أن التسمح الدينى فى أبى الحسن الأشعرى المجدد تسمح نفسي وجدانى، صادر من قلبه وهو فى الوقت نفسه تسمح عقلى يعذر المختلفين بأن العبارات تسبب هذا الاختلاف، فيصوب اجتهادهم فى الفروع. ولا يكفر أحدا من أهل القبلة فى الأصول ... و **حياتنا الدينية ينفعها أجل النفع هذا المنزع الأشعرى.**

ولا نبرح هذا المقام قبل أن نشير إلى ما نقل مخالفا لهذا التروبح الوجدانى، والمنطق الفكرى للأشعرى من الخبر عن زاهر بن أحمد نفسه، رواى خبر إشهاد أحمد على نفسه أنه لا يكفر أحدا من أهل القبلة، إذ هو الذى يروى أنه مات أبو الحسن الأشعرى فى حجره. وكان يقول شيئا فى حال نزعه من داخل حلقه، فأدنى أبو زاهر هذا إليه رأسه، وأصغى إلى ما كان يقرع سمعه فكان يقول: لعن الله المعتزلة، موهوا وخرقوا.

فهذا الذى يروى ليس تكفيرا، ولا هو بذلك يؤثر عندى على منزع الأشعرى العقلى، الذى أيدته أدلة غير قليلة من قوله وفعله.. وذلك على فرض أن النقد الفاحص يضع خبرى أبى زاهر على قدم المساواة.

وقد يقال مع ذلك كله: إنها فى حالة النزع هذه خواطر يثيرها الماضى الطويل.. وأبو الحسن مع كل هذا صاحب تسمح دينى جليل.

٦. الباقلانى.. المجدد
ـ ت ٤٠٣ هـ ـ

من كتاب التنبئة:

ابن الباقلانى(١) وكان على رأس الخامسة أمير المؤمنين (والمسترشد بالله) هو: أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد، القاضى الباقلانى، أو ابن الباقلانى، نسبة إلى الباقلى أو الباقلاء، وهى فى القاموس. القول ـ وقد يذكر باسم القاضى أبى بكر الأشعرى لمكانه المرموق بين أتباع أبى الحسن الأشعرى، السابق ذكره.

وهو من أهل البصرة. وتثقف ببغداد حتى صار إمام وقته وإليه انتهت رئاسة المالكية فى زمنه، فكان حسن الفقه، وأما علم الكلام فكان أعرف الناس به ـ على ما قالوا ـ وأحسنهم خاطرا، حتى نعت شيخ السنة، ولسان الأمة، المتكلم على مذهب أهل السنة وأهل الحديث، وطريقة أبى الحسن الأشعرى.

وامتاز خاصة، مع ثقافته الكلامية، بأنه من أحسن الناس خاطرا، وأجودهم لسانا، وأوضحهم بيانا، وأصحهم عبارة، وبلغ فى ذلك إلى أن قالوا فيه:

من سمع مناظرة القاضى أبى بكر لم يستلذ بعدها بسماع كلام أحد من المتكلمين والفقهاء والخطباء، والمترسلين.. بل جاوز الأمر هذه المجالات الدينية

إلى المجالات الفنية، قالوا: إن من سمع منا غمرته لم يستلذ بالأغانى أيضا، من طيب كلامه، وفصاحته، وحسن نظامه، وإشارته.

وقد كان لهذا الجانب من شخصيته أثره فى الحياة العملية وصلاحيته لها، ونجاحه فيها، إذ كان يوفد فى سفارات سياسية إلى الرومان فى القسطنطينية، غير مرة.

وكانت تلك اللباقة في شخصيته عنصرا يكشف عن حاجة المتحدث عن الدين إلى تلك الطاقة الفنية فى القول، لأن المحلل الفنى هنا من أقوى ما يمكن أن يكون صلة بين الدين والفن، لما فى طبيعة كل منهما من الوجدانية، والتقائهما فى هذه الآفاق النفسية، إذ العقيدة ليست فى جوهرها، وملاك أمرها إلا طمأنينة وجدانية، لا عملاً فكريا منطقيا، وسنرى فرصة مقبلة، في بيان هذا المعنى، عند الحديث التالى، عن الغزالى المجدد.

* * *

على أنا، والحديث إنما هو عن المجددين، وما نقيد حياتنا اليوم من تجاربهم نقف بعد الذى قدمناه من قول الأشاعرة أهل السنة، عن مكانة قاضينا الباقلانى، فى الميدان الكلامى لنسمع فيه رأيا معارضا، بل رأيا شديد المخالفة له، والحمل عليه فنرى فى ذلك مصداق ما تمثلنا قريبا من قول أبى الحسن الأشعرى، فى بيان منشأ الخلاف بين أصحاب المقالات، وأنه اختلاف عبارات، وأنه لا يكفر أحدا من أهل القبلة، بل هو كما قدمنا آنفا يتوسط ويوفق، فيأخذ بهذا الوسط طرفا من كل جانب، وهى مبادئ يهتدى بها فيما نحاوله اليوم، بحرص واهتمام، من التوفيق السمح، بين المسلمين جميعا، توحيدا لكلمتهم، ولما لشملهم، وهو ما سنعرض له بمزيد بيان، فى الفصل التالى.

* * *

وما نشير إليه من اختلاف وجهة النظر، فى القاضى الباقلانى، هو ما يتولاه «ابن حزم» فى كتابه المعروف «الفصل فى الملل والأهواء والنحل» من حملته، بأسلوبه القاسى، على الأشاعرة عامة، وعلى الباقلانى خاصة، ولاسيما فى الجزء الرابع من كتابه هذا، مما لا نجد المجال هنا للخوض المفصل فيه، وإنما نلفت إليه بما هو صورة من صور الخلاف، الذى نرأب اليوم صدعه، بعمل أبى الحسن الأشعرى نفسه، فى نظرته إلى المخالفين، كما تقدم.

ومن هنا نرى من الخير، فى هذا المجال أن نلم بشىء مما قاله ابن حزم، فى مسألة شديدة الأهمية ولعلها من أهم المسائل الدينية، التى تحتاج اليوم إلى الحديث المسهب فيها وصلا للدين بالحياة، وتحقيقا لما تشتد الحاجة إليه من الإيمان بالعلم، إيمانا يدفعنا إلى المشاركة فى الحياة الجادة المتطلعة بشغف إلى معرفة أسرار الكون وقوانين فطرته.. تلك هى مسألة السببية، التى ينكرها الأشاعرة، فيهزون الثقة بالسنن الكونية وثباتها، حتى ليجد المتدين العالم، غير قليل من الجرح بها، حين يطمئن إلى ثبات تلك النواميس، التى يجد الإنسان فى تعرفها وكشفها.

ففى هذه السببية وإنكارها يحمل ابن حزم على القوم بمثل قوله:

«ومن شنعهم الممزوجة بالهوس، وصفاقة الوجه قولهم: إنه لا حر فى النار ولا فى الثلج برد، ولا فى العسل حلاوة، ولا فى الصبر مرارة، وإنما خلق الله تعالى ذلك عند اللمس والذوق. وهذا حمق عتيق قادهم إليه إنكارهم الطبائع، وقد ناظرناهم على ذلك. هذا مع قول شيخهم الباقلانى: إن لقشور العنب رائحة، وللزجاج والحصا طعما ورائحة، وزادوا حتى بلغوا إلى أن قالوا: إن للفلك طعما ورائحة، فليت شعرى متى ذاقوه! أو شموه! أو من أخبرهم بهذا، وهذا لا يعرفه إلا الله، ثم الملائكة، الذين هنالك، ولكن من ذاق طعم الزجاج وشم رائحته فغير منكر أن يدعى مشاهدة الفلك ولمسه، وشمه، وذوقه» ـ الفصل جـ ٤ ص ٢١٩ ط سنة ١٣٢٠هـ ـ.

ولا نعرض للفصل فى هذه الخصومة، ولكنما نسوق قولة ابن حزم هذه لتكون وسيلة لتوفيق متسمح، على خطة شيخ الأشاعرة لنفسه، يمكن بها قبول الاطمئنان إلى ثبات القوانين، وعدم إنكار الطبائع الذى يقوم به مسلم مثل ابن حزم.

* * *

وعلى الخطة المتبعة فى تلك التراجم التجديدية نقف لنتحدث عن سلوك الباقلانى مجدد القرن الرابع من معالم حيوية مجدية على الحياة الدينية والاجتماعية اليوم فنلمح من ذلك:

(أ) ما نسميه ضريبة المعرفة، أو ضريبة العقل على العلماء العارفين، كما نسمى ضريبة الدم على المقاتلين.

(ب) حيوية الباقلاني التى جعلت منه سفيرا ديلوماسيا، نرجو مثله فى أصحاب الدين المتحدثين فيه.

(جـ) لباقته القولية المرنة التى لا تتحرج عند المناظرة، من التعبير بعبارات فعالة مؤثرة، ولو كان فى ظاهرها ما قد يتحرج منه المتزمتون، غير ذوى اللباقة.

ونتحدث عن تلك الثلاث واحدة واحدة:

أ ـ ضريبة المعرفة

أو ضريبة العقل، المشبهة لضريبة الدم، كما قلنا، وإذا كان كل فرد قادر في المجتمع يساق إلى حرب، عادلة كانت أو ظالمة، فتكون حياته في ذلك ملكا لمجتمعه فهلا يكون الإنسان الكريم ذو العقل والمعرفة ملكا لمجتمعه بعلمه وتجربته، فيؤدى عن تلك المعرفة ضريبة لمجتمعه، يقدم فيها من علمه احتسابا، مثل ما يقدم الإنسان العادى عن دمه؟

لقد شعر أسلافنا الكرام بوجوب هذه الضريبة المحتسبة، حتى قال قائلهم: إن من يأخذ الأجر على العلم لا يكتب العلم عنه، وكأنهم بهذا القول يتهمون أمانته العلمية، ويبخلون عليه بلقب العالم.

والباقلانى المجدد كان على ما قالوا فيه يؤدى تلك الضريبة المحتسبة، التى نتحدث عنها، حتى قالوا: ما نفع الله هذه الأمة بكتب القاضى، وبثها فيهم إلا لحسن سريرته ونيته، واحتسابه ذلك عند ربه.

ويبدو أن هذا الاحتساب من القاضى كان واضحا قويا تأثر به تلاميذه الذين خلفوا من بعده، فكان منهم أبو عبد الله الأذرى[1]، الذى قضى

(١) كذا فى تبيين كذب المفترى فيما نسب لأبى الحسن الأشعرى ـ لابن عساكر ص١٢٠ ـ بالذال ولم أجد فى متناول المراجع من المعاجم الجغرافية واللغوية بلدة بالذال، لكن وجدت: آزركها جزء بالزاى ناحية بين سوق الأهواز ورامهرمز.

خمسين عاما مغتربا عن أهله ووطنه، لم يكن فيها ـ كما نقل عنه ـ إلا على كور جمل، أو بيت فندق، يطلب العلم آخذا له ومأخوذا عنه، فكان هذا الرجل ذو العلم والأدب، قوى الإحساس بهذا الاحتساب العلمى، وفى الأداء لضريبة المعرفة، حتى ليقول:

«تعليمى هذا العلم أوثق أعمالى عندى، فأخاف أن تداخله داخلة، إن أخذت عليه أجرا، ولا أحتسب أجرى فيه إلا على الله».

ولقد كان يترك تلامذته فى بيته، وهم جماعة، ثم يذهب إلى السوق فيشترى غداءه أو عشاءه، ثم ينصرف به فى يده، فكان تلامذته يقولون له:

يا سيدنا الشيخ، نحن شباب جماعة، كلنا نرغب فى قضاء حاجتك فى المهم العظيم فكيف فى هذا الأمر اليسير! نسألك بالله العظيم إلا ما تركتنا وقضاء حوائجك، فإن هذا من العار العظيم علينا.

فكان يقول لهم :

بارك الله فيكم، ما يخفى على أنكم مسارعون لهذا الأمر ولكن قد علمتم عذرى وأخاف أن يكون هذا من بعض أجرى على تعليمى.

وكذلك نظل نسمع من غير الباقلانى وتلاميذه من كان لا يقبل ممن يقرأ عليه برا، ويقتات من غلة أرض قليلة له أو نحو ذلك..

وما أحوج الحياة العلمية، فى كل صنوفها، إلى مثل هذا الاحتساب، والشعور القوى بوجوب تقديم ضريبة المعرفة هذه، أو ضريبة العقل، وألا يكون شيء من ذلك مرتزقا ووسيلة للكسب المادى، فيفسد العمل فيها، ويكون فيه من القصور بل الفساد ما نجد صداه فى معارك الدرجات والترقيات.. قاتلها الله.

وفى هذه المناسبة أشعر حقا بسداد الرأى، وسلامة الهدف، حين أرى أول أهداف الأمناء ـ مدرسة الفن والحياة ـ ألا يكون الفن ارتزاقا وضيعًا، ولا تكسبا متجرا.. جعل الله فينا من يحقق آمال أسلافنا الكرام دائما.

ب ـ حيوية الباقلانى

تلك التى تجانب ما نراه فى متعلمى الدين ومعلميه، من عدم الخبرة المتصلة بالدنيا، فى بيئاتها التى حولهم، حتى ليجعلونهم مثلاً فى هذه العزلة القاتلة.

وإذا كان الاختلاط الحى، والنشاط المتصل فإن البيئة السياسية الديبلوماسية، على ما هو معروف دائما من أمرها تحتاج من الكياسة، والمداخلة، والإحساس الدقيق، إلى شىء كثير، فإذا ما اختير لها رجل فإن من شروط هذا الاختيار عند القدماء والمحدثين، على السواء، كما فى كتب القدماء، عن صفات السفير، وأنه لابد أن يكون فطنا، لبقا، قوى الملاحظة.. إلخ.

ولقد كان عضد الدولة يبعث القاضى أبا بكر الباقلانى سفيرا إلى ملك الروم كما فى سنة ٣٧١هـ فلما ورد مدينته عرف الملك خبره، وبينوا له محله من العلم، وموضعه، فكانت مواقف سياسية، تتأزم بمثلها الصلات فى الجو الديبلوماسى، ولكن ما سميناه حيوية الباقلانى، بما فيه من سرعة خاطر ولباقة، وكانت تتصرف فى هذه المواقف تصرفا مبادها، سريعا، لا يتعقد معه الموقف، ولا يتأزم به شىء.

ومما رووا فى ذلك أن الملك حينما عرف مكانة الباقلانى قدر أنه لن يكفر له إذا دخل عليه كما جرى رسم الرعية أن تقبل الأرض بين يدى الملك، ثم بدت للملك فكرة أن يضع سريره الذى يجلس عليه، وراء باب لطيف، لايمكن أحدا أن يدخل منه إلا راكعا، ليدخل القاضى منه على تلك الحال فيكون عوضا من تكفيره، بين يدى الملك. ووضع سريره فى هذا الموضع، وأمر بإدخال القاضى من الباب.. ولكن كانت البديهة الحاضرة حين سار القاضى، حتى وصل إلى المكان، فلما رآه فطن للأمر، فأدار ظهره، وحنى رأسه راكعا، ودخل من الباب، وهو يمشى إلى خلفه، وقد استقبل

الملك بدبره، حتى صار بين يديه، ثم رفع رأسه ونصب ظهره، وأدار وجهه حينئذ إلى الملك.. قالوا: فعجب الملك من فطنته، ووقعت له الهيبة فى نفسه.

فكانت سرعة الخاطر العملية فى الباقلانى رحمه الله، مما نتمناه لكل صاحب قول فى الدين، ومخالطة للناس فى مثل هذه المواقف الدقيقة.

وسرعة الخاطر العملية التى رأينا مثالا لها، تمهيد لما أشرنا إليه آنفا من:

جـ ـ لباقة الباقلانى

تلك التى تتذوق حسن التعبير، وقوة التأثير التى سمعنا وصفهم لها فى الرجل، وبلغ من قولهم فيها أن صوروها فى جوهم بمسألة فقهية فقال قائلهم:

لو أوصى رجل بثلث ماله أن يدفع إلى أفصح الناس، لوجب أن يدفع إلى أبى بكر الأشعرى.

ونلتفت من هذه اللباقة إلى مرونة التعبير، التى تقصد إلى الإسكات والإقناع، ولو كان فى ظاهرها عند المتزمتين شيء من خشونة، ومثال ما نشير به إلى هذا المعنى، مناقشة مما كان يجرى بين الباقلانى، وأهل البلاط الرومانى، حينما سافر إليهم، فقد روى أن طاغية الروم قصد توبيخه، فقال له:

أخبرنى عن قصة عائشة زوجة نبيكم، وما قيل فيها.. فقال القاضى:

هما اثنتان، قيل فيهما ما قيل: زوج نبينا، ومريم بنت عمران، فأما زوج نبينا فلم تلد وأما مريم فجاءت بولد تحمله على كتفها.. وكل قد برأها الله مما رميت به.

فانقطع الطاغية، ولم يحر جوابا.. وأوضح أن ذلك لما فى عبارة القاضى من مواجهة قاسية الظاهر، لكنها أنسب ما تكون فى موضعها، ولو قد تحرج القاضى من ظاهرها لما ربح الجولة بهذه القوة المسكتة.

* * *

وبعد فقد طال نفس القول شيئًا ما، ولما نزل فى القرن الرابع الهجرى، وبقيت قرون عشرة فيها من المجددين من يحسن أن نطيل الوقوف عنده، كما أن فيها منهم من تحتاج ترجمته إلى غير قليل من العناية، لتفرق المعلومات وندرة المصادر.

لذلك خرت الله أن يكون هذا الكتاب فى جزءين، نعجل إظهار أولهما هذا، وندع الثانى إلى أناة من العمل، وفسحة من الزمن.

وفى هذا المقام نؤثر أن نقف عند نهاية هذا القسم الأول من الكتاب وقفة نجمل فيها الحديث اللافت ونركز التذكير النافع فنقول فى:

ماذا تفيد الحياة اليوم
مما قدم مجددو القرون الأربعة

وواضح صريح منذ الجولة الأولى فى هذا الكتاب ـ ص٥ ـ ١٠ ـ أنى لم أقصد، ولن أقصد إلى عرض أو جمع لما كتب قديما أو حديثا عن فكرة التجديد الدينى، وبالتالى لم أقصد إلى مناقشة فكرة التجديد الدينى، من حيث مدى صحتها وقوتها، أو من حيث سلامة الملحظ فيها ومتانته، أو من حيث مستندها ودليلها، ودرجة قوته أو إفادته.

ولم يعننى، فى قليل ولا كثير، الموافقة على من يسمون من المجددين، أو المخالفة فى شىء من ذلك، أو أن يكون المجدد فى كل قرن واحدا أو أكثر، بل اعتبرت ورود اسم العالم أو الحاكم فى المجددين، والاعتراف له بذلك فرصة للإفادة من هذه الصفة فى تحقيق الهدف الذى بينته سابقا وسأعود فأشير إليه قريبا.

وكذلك لم يكن ما أردت إلا الإشارة الملمة إلى أن الفكرة موجودة متناولة فى البيئة الإسلامية، منذ وقت مبكر، وأنها ظلت معروفة على مدى الزمن وأنها قد بلغت من ذلك مبلغ متون العلوم فنظمت مثل نظمها، وأنها بهذا القدر تصلح أساسا مسلما للإفادة منه، والاعتماد عليه، فى قول حيوى، يريد

ليفيد من شيوع الفكرة وإلفها، بشيء مما قال أهلوها المعتقدون المعترف بقدرهم العلمي والديني، في تخليص الحياة، من أوهام فكرية، أو عوائق عملية، في عصر اشتدت فيه الحاجة إلى الاطمئنان الديني، وكثرت فيه صور المشادة والمعارضة التي يتأزم بها التدين، ويتلبد جوه.

ومما يسر هذا الاطمئنان إلى فكرة التجديد، والاستراحة من مناقشة دليلها أو ملحظها، والجنوح إلى تقبلها في جملتها والاكتفاء بمثال من أقوال الأولين فيها، إن تلك الفكرة بمجملها وعامة معناها لا تلزم العقيدة الإسلامية بشيء خاص، ولا تكلفها قليلا أو كثيراً من شطط، إذ لا تمس فيها كليات ولا جزئيات، تزيد عليها أو تنقص منها، في الوقت الذي يكون فيه تقرير فكرة التجديد، المدانية لمعنى التطور إنما هو قبول لأصل حيوى، لا يهون إنكاره، ولا من الخير المماراة فيه، إذ إنه واقع لا يجمد، ومشاهد لا يطمس، وذلك هو مبدأ التطور في الحياة والأحياء.

وإذا ما كانت فكرة تجديد الدين قد شارفت الأفق الاعتقادى، بحديثها بعض الأحيان، عن المهدى والمهدية، وعدها ـ وقتا ما ـ المهدى وعيسى عليه السلام من المجددين، وذلك منها التزام برأى في الهوى ومهديته، ونزول عيسى آخر الدهر وحقيقته، وهذا كله مما يشارف الأفق الاعتقادى هو ما جانبت التورط في قليل وكثير منه، وما أحببت القول في شيء منه في هذا الكتاب، ولم أر محلا للاشتغال به، وقلت إنه حديث عن مستقبل، خير منه الاشتغال بالحاضر، الذى نريد له إصلاحا وقوة بهذا التجدد المقرر للدين ـ ص٢١ ، ٢٢ .

وهكذا قبلت من فكرة تجديد الدين جملة، تردد القول فيها وتكرر، بقدر تقل معه المشاحة فيها، ويكاد يمتنع الخلاف حولها، ولم أزد فيها عن هذا القدر العام، الذى رأيت عرض كتاب السيوطى في ثنايا البحث يفى به، مهما يكن التقدير النقدى له، **والرأى الحديثي فيه.**

ولم ألتزم أو ألزم غيرى، من هذا القبول، بزيادة أو نقص فى عقيدة كلية أو فرعية، فى الإسلام على حين مكنت للعقيدة الإسلامية بقبولها سنة الحياة، فى فروعها المختلفة، وأزمانها المتطاولة، وهى التطور.

* * *

وحين كانت خطتى تلك كما شرحتها أول فأول ـ والتزمتها فى ثنايا صفحات الكتاب كلها، كان هدفى ـ كما بينته ابتداء أيضا ـ وكما التزمته فى ترجمات أولئك الأجلة العلماء، المتفق على إمامتهم، مع الاعتراف لسواهم بحقه.. كان هدفى هذا هو استخلاص ما فى أقوال أولئك الأسلاف الأخيار وأفعالهم، مما تفيد منه الحياة، فتتجدد وتتطور، وتبرأ من آفات آراء أو أضرار أفعال، باقتدائها بأولئك الأعلام، الذين شارفوا أفق التطور، حين نعتوا بصفة التجدد، واعترف لهم بحق التجديد.. ومن هنا ترجمت كل من ذكرت لهم تلك الصفة، ولو كانوا أكثر من واحد فى القرن، رجاء أن أجد فى حياته تلك الفرصة المواتية، بقول مفيد، أو عمل صالح، يرشد حياتنا إلى معلم على طريق الغد الأفضل.. ولم يعننى فى شىء ـ كما قلت قريبا ـ أن يكون المجدد فلان دون فلان، أو أن يكونوا بعدد القرون الماضية من تاريخ الإسلام، أو أضعاف هذا العدد، لأن هدفى الحيوى الاجتماعى شىء أهم من ذلك كله وأقوم من ذلك كله، ويكفى فى التأسيس له قبولهم هم أنفسهم فكرة تجديد الدين، بقول السيوطى أو سواه، لا أكثر من ذلك فى أمر هذه الفكرة.

ومن أجل ذلك عقدت هذا الفصل لأجمع فيه متفرق هذه المعالم، والمنارات الإصلاحية التطورية، فأزيد الوعى لها، والانتباه إليها، وأرجو قرب الاستفادة منها، وخاصة حين أضم إلى جمع متفرقها تنسيق متشابهها، والمشترك منها، وذلك إذ أشير إلى ما تفيد الجوانب المختلفة من حياة اليوم بهذه القدوات الكريمة.

وكذلك أضعها إضمامات متماثلة يتميز منها ما تفيده الحياة الدينية، وما تتأثر به الحياة الخلقية، وما يجدى على الحياة العلمية، وما ينفع الحياة الفنية، وما يدفع الحياة العملية الاجتماعية. وعلى هذا الترتيب نتناول ذلك البيان، فنذكر أولا:

ما قدم المجددون للحياة الدينية

فنرى من أول ذلك وأوهمه دلالة تصرفاتهم، ثم أقوالهم على حقيقة كبرى هي: التطور الاعتقادى، حين نرى الأشعرى إمام العقيدة يخلع فوق منبر المسجد الجامع عقيدة، كما انخلع من ثوبه فعلا أمام المشاهدين، ليلبس ثوبا جديدا معنويا ـ انظر ص١٢٩ وما بعدها.

وفى قول الأشعرى بعد فعله دليل ذلك التطور، إذ يسلك المذهب الانتخابى، وخطة التوسط كما وصفها الأقدمون أنفسهم، فيأخذ من هنا بجانب، ومن هنالك بجانب، وليسلك طريقا وسطا بينهما، فيكون بذلك شيئا بعدهما ـ انظر ص١٣١ وما بعدها ـ .

وليس ذلك وما إليه بشيء إلا التطور الاعتقادى، الذى يحدث التاريخ عن خطوات، ومراحل منه يصفها دارس تاريخ الأديان من قديم الحياة، ويأنس إليها صاحب التدين فى الحياة الحاضرة والمقبلة، على ما يجيء من الإشارة إلى بعض منه (ومما يسند التطور الدينى ذلك التطور الفقهى الذى مارسه الشافعى عملا انظر ص٩٣).

❊ ❊ ❊

كما نرى مما قدم المجددون للحياة الدينية ظاهرة التسامح الدينى، الرحب الأفق، المسالم، المتواد، البار، الذى يمثله عمل الأشعرى، الذى مضى وصفه، ويمثله قول الأشعرى حين يشهد على نفسه، وهو على باب الآخرة ـ انظر ص١٢٩.

وقد رأينا قبل ذلك تسامح المجدد الأول عمر بن العزيز، ومناقشة مخالفيه، مع خروجهم على الدولة ـ انظر ص٧٥.

وهذا التسمح بجوه الرحب، وقلبه السليم، من خير ما تفيد الحياة من عمل أولئك المجددين الأكابر حين تحاول ما تنشده اليوم، من تقريب بين المسلمين، على اختلافهم، لما يشملهم، وتمكينا لهم فى مواجهة ما حولهم، وحولهم المحل اللائق بهم، بين أمم العالم.

ـ ١ ـ

ثم نرى من خير ما قدم المجددون للحياة الدينية، مع هذا التسامح، حرية الاعتقاد، وحق الفهم الصحيح للدين هو ما رأينا مثاله فى **عمل المجدد الأول عمر بن عبد العزيز**، إذ يعترف لمخالفيه السياسيين الخارجين على أسرته ودولتهم بحرية العقيدة والرأى، ويحترم ذلك لهم، ويدعوهم لمناقشته، فإن كان الحق بيده دخل مخالفوه فيما دخل فيه الناس، وإن كان فى يد مخالفيه نظر هو فى أمره ـ انظر ٧٥ ـ .

وبجانب هذا التسامح المحترم للعقيدة إقرار حق الفهم الصحيح لأسرار الدين، وإن كانت الأقوال المشتهرة للقائلين، على غير هذا. ويتجلى ذلك فى نفوره من الرق، وقوله لمن يتخير له الجميلات من الجوارى الرقيقات:إنه يحرضه على الزنا ـ انظر ص٨٠ ـ فذلك الشعور نحو الرق والرقيقات إنما هو إدراك لأسرار تستوقف نظر الناظر، وتؤذن بحق المفكر فى فهم موقف القرآن الكريم نفسه من الاسترقاق، على ما هو مبين فى مكانه، ولا يستطاع هنا إلا الإشارة الخاطفة إليه.

ـ ٢ ـ

وإذا اطمأنت النفوس إلى وقوع التطور مع هذا التسامح ، وتلك الحرية وسلامة الفهم أمكن أن تحرر العقيدة الإسلامية تحريرا يحميها من مناوأة الواقع، ويمكن إيمانها بالعلم المدرك لطبائع الكون، ومثل ذلك الأصل الذى

يحفظ عليها هذا كله فى قول المعتزلة مثلا ـ انظر ص٥٥ ـ، أو فى مناقشة ابن حزم لعقيدة الأشاعرة.

ومثل هذا التحرير من أدق ما تحتاج إليه الحياة الدينية الآن.

ـ ٣ ـ

ثم من أجدى ما قدم المجددون للحياة الدينية فهم الدين على أنه إصلاح للحياة، لا طقوس وأشكال، وذلك كالذى تسمعه مجلجلا فى فهم عمر بن عبدالعزيز، حين طلبوا إليه أن يأمر للبيت بكسوة، كما كان يفعل من قبله فكتب: إنى رأيت أن أجعل ذلك فى أكباد جائعة، فإنه أولى بذلك من البيت ـ انظر ص٧٨ ـ كما يتجسم هذا المعنى فى تصرف الشافعى ـ انظر ص٨٨ ـ الذى أمضى ليله مضطجعا يفكر فى مسائل فقهية عملية مؤثرا ذلك على العبادة حتى عجبت من ذلك ابنة أحمد بن حنبل.

وذلك الفهم الحيوى للتدين من خير ما يدفع عن الدين فهما مبطلة يرميه بها من يرى أفعال الذين لم يحسنوا فهم الدين، ومالوا بالإسلام إلى ما هو بعيد أوسع البعد عن روحه العملية الحيوية:

وحسبنا ذلك من إجمال وتنسيق لما قدم المجددون للحياة الدينية، لننتقل إلى:

ما قدم المجددون للحياة الخلقية

فإلى هذه القرون الأربعة، التى لمحنا حياة المعدودين فيها من المجددين نجد معنى خلقيا هاما قد أعوز حياة العامة والجمهرة منا، كما أعوز حياة الخاصة فينا، ولا سيما أصحاب الدين والمنتسبين إليه، وهو فى حياة الأمم والأفراد الخلقية سر تماسكها، ومبعث شعورها بالمسئولية، ومحاسبتها لنفسها، تلك المحاسبة التى هى فى نهاية الأمر أجدى وأنفذ من كل وازع رسمى أو عملى، وأفضل من أدق رقابة يحاولها القانون والنظام، وسلطان الدولة.

وذلك المعنى الخلقى هو: الشعور بالوحدة الاجتماعية، التى تجعل من قتل نفساً فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها كأنما أحيا الناس جميعا ، كما تقول الآية الكريمة.

وقد برز هذا الإدراك الواضح، فى مثل عمل ابن سريج مع وزير عهده إذ تحداه ولم يخفه منه جنون عقوبته له بتسمير بابه عليه، وتقريره حين يلام على ذلك: أنه بتقديره لهذه الوحدة الاجتماعية، وتقدير وقع تصرف العالم المتعدى به على الناس، قد أراد أن يتسامع الناس أن رجلا من أصحاب الشافعى عومل على تقليد القضاء بهذه المعاملة.

وهو بذلك الشعور الاجتماعى يقرر فى الوقت نفسه مسئولية من علم عمن لم يعلم، ووجوب أن يكون العلماء هم القوة المقاومة للطغيان، المشجعة على مقاومته، والبذل فى سبيل ذلك والاستبسال فى المقاومة.

وترجع الأهمية الكبرى لهذه المعانى الخلقية الاجتماعية إلى ما هو مقرر فى الدراسة الاجتماعية، من اعتماد السلطة، فى كل صورة من صورها على تأييد من يستطيعون التأثير الدينى والروحى على جمهرة المحكومين، وهو الأصل الذى يدون التاريخ الإنسانى من أجله ما يدون من صراع مرير على الحرية، وتهالك التكالب من الحاكمين، باختلاف ألسنتهم وألوانهم وأديانهم، على تأييد سلطتهم ودعمها بمعان من الحق الإلهى، والتأييد الدينى، وأشباه ذلك.

ولعل ما انتهت إليه الإنسانية فى تقدمها من فصل الدين عن الدولة ـ على ما يقولون ـ إنما سببه هو الحيلولة بين الحكام وتأييد سلطانهم برجال الدين، وذوى التأثير الروحى على اختلاف صوره.

ولئن قال قائل: إن الإسلام لا يعترف بالسلطة الدينية فهو مستغن عن هذا الفصل، لأنه لم يوجد الوصل، فإنك تقول له: إن هذا الذى ينبغى، وما يجب

أن يكون. وما هو في حقيقة الفكرة كله شيء آخر غير الواقع بالفعل، وما تعانيه الحياة، وأحسب أن الشواهد لا تنتهي ـ قديما وحديثا ـ على وجود هذا الواقع الشاخص بل الصارخ في حياتنا، من اعتماد السلطان على من يضفي هو نفسه عليهم ويضفونه على أنفسهم من الصفة الروحية، ليقولوا عنه في الناس بهذه الصفة ما يشاء هو ويشاء لهم الهوى، ونسيان واجبهم الاجتماعي، وأثرهم العملي في القدوة، وكذلك رأيناها إذا ما اشتد بأس الظلم، وأسودت أرجاؤه، يخرجون على الناس بالبيان والفتوى والنداء يزكون الفاجر، ويحرفون الكلم عن مواضعه، فينادون في الناس بمثل آية «عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم» على معنى يبرأ منه السياق، وينكره التناول القرآني الحكيم، الذي قوامه الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ولعن الذين لا يتناهون عن المنكر.

وأهون ما يكون من شر هؤلاء الجناة على الحياة بضعف نفوسهم وأخلاقهم أن يدعوا للحاكم ويباركوه، ويتدخلون في شئون من الأمور العامة، ليسوا فيها أصحاب فهم، فضلا عن أن يكونوا أصحاب رأي وتقدير!! وحياتنا حتى الساعة مختنقة بهذه الانحرافات، وزلل المتنسبين إلى الدين، والآفاق الروحية، من محترفة المتصوفة وأمثالهم، من العاطلين المضللين.

فهؤلاء وأشباههم يقدم المجددون واجب هذا الشعورا الاجتماعي، الذي لمسناه في قول المجددين وفعلهم.

* * *

وكذلك يقدم المجددون للحياة الخلقية اليوم معاني في معاملة الخاصة والمثقفين بسلامة صدر، ونقاء روح، مما يلتمس له المحدثون المعنى الرياضي، والروح الرياضية، التي تعف فيها الخصومة، وتسمو المعاملة، وتتنزه عن الحقد والأضغان، ومثال ذلك ما رأيناه في معاملة ابن سريج لمخالفه، ومناظره، الذي ألف كتبا في الرد عليه. إذ يجلس لتقبل العزاء فيه، يوم وفاته، كأنه بعض

أهله، ويعلن عظيم تقديره له، وأساه على أن يأكل التراب مثل لسانه ـ انظر ص١١٨ ـ .

ويقدم المجددون من رفيع الخلقية العلمية بخاصة ما نسوقه ضمن القول التالى فى بيان.

ما قدم المجددون للحياة العلمية

إذ نرى من هؤلاء المجددين من استشرف لمبادئ وأسس علمية، وتعليمية، وخلقية علمية، تحتاج إليها حياتنا اليوم أشد الاحتياج، ويحتاج إليها المنتسبون للدين، المشتغلون بتعلمه وتعليمه، ليكون لهم فى الحياة مكان معترف به، قوى بخير ما يؤيدونه به، من تملق، أو مسايرة لسلطان، أو زعم باطل، يبررون به وجودهم، الذى تئن الحياة من ضجرها به، وقلقها منه، كما هو الحال فى أرجاء الدنيا وأقطارها المختلفة.

ومن خير ما تقدم حياة المجددين للحياة العلمية:

١ ـ سعة الأفق فى تمثل دائرة المعرفة البشرية:

والاشتغال بالعلوم الحيوية والقضاء على انعزال الثقافة الدينية عن المعارف الدنيوية، وهو ما نرى منه مثالا واضحا قويا، فى مثل ثقافة الشافعى ـ ص٨٥ وما بعدها ـ وحرصه على ترجمة ما عند الكفار المحاربين، فإن ذلك يقضى على أوهام شقيت بها حياتنا الحديثة، حين ترددت بين إنكار التعلم، وفوضى التعلم، فأنكرت حينا ما تعلم شىء من تلك المعارف الحيوية، وحاربت الداعين إلى تعليمها، كما كان الأمر فى الأزهر عند إدخال العلوم الحديثة، ثم قهرها الزمن على الإيمان بهذه الصلة فانتهت إلى فوضى فى المواءمة بين أنواع الثقافة المختلفة، ووهمت أنها تستطيع ممارسة تلك الحيويات تحت عناوين أو بألوان تحسب دينية فما ردوا بذلك الخلط على الناحيتين، وظلموا الثقافتين الدينية، والدنيوية، على ما سموها، والحال كذلك اليوم فى تعليمنا.

ومما قدم المجددون للحياة العلمية العامة:

٢ ـ إجلال العلم، وتقديمه على العبادة كصلاة النافلة ـ ص٨٨ ـ وفهمهم المقدر لأهمية العلم فى الحياة، وأنه وسيلة الدنيا، ووسيلة الآخرة كذلك، فهو وسيلة كل شىء ـ ص٨٩ ـ.

وكذلك قدم المجددون للعلم:

٣ ـ تصحيح منهج التفكير العلمى:

بالإيمان المبكر من مثل الشافعى بالتجربة، وتقرير أن العقل التجربة ـ ص٩١ ـ وأهم من ذلك كله ما يقدمه المجددون مما سميناه الخلقية العلمية، التى لا يتقدم العلم نفسه، ولا يجدى على الحياة بدونها، ومن تلك الخلقية العلمية التى يقدمها المجددون لنا اليوم، وهى من ألزم ما نحتاج إليه:

٤ ـ الفدائية العلمية:

بنكران الذات، والنفور من الغيرية والأنانية، وتقدير متعتهم بالعلم، لا سمعتهم أو شهرتهم به، أو استفادتهم المادية، ويتمثل هذا فى مثل **قوله** الشافعى التى يجب أن تكون شارة مسجلة على دار كل علم، وعقيدة مستقرة فى وجدان كل عالم، وتلك هى قولته:

وددت أن الناس انتفعوا بهذا العلم، ولم ينسب إلى منه شىء ـ ص٨٩ ـ فمن لم يدرك أن لذة العلم فى العلم، والمكافأة على العلم فى العلم نفسه فلن يكون له فى خدمة العلم أثر.. وإذا ما صار فى المجتمع من يؤمن بهذه العقيدة صادقا فقد صار هذا المجتمع فى منزلة من الرقى يضمن فيها للعلم أقوى تأييد، ويكفل للعلماء أكرم عيش، على حين يسعفهم فى ذلك ترفهم المقدر للمتعة المعنوية، التى لا تتاح لأحد سواهم، والكرامة التى لن يتوافر مثلها لمن عداهم، وهى أثمن متعة فى الحياة.

وإنما سميتها الفدائية العلمية؛ لأنها انتهت عند هؤلاء المجددين إلى البذل السخىُ لضريبة العقل، ضريبة المعرفة، التى هم أسرع إليها، وأسعد بها من العامة حين يقدمون ضريبة الدم لمجتمعهم، غير مستطيعين التخلف.

وقد سمعنا تقريرهم الاحتساب فى تعليم العلم، والهرب من أن تشوب هذا الاحتساب شائبة مما بعد أخيرا على بذل العلم.

ومما هو من هذه الخلقية العلمية بسبيل ما يقدمه تراث أولئك المجددين من مبادئ تربوية تحمى حرية العقل، وكيان شخصية العالم والمتعلم جميعا وتلك هى:

٥ ـ النفور والتنفير من التقليد:

على ما رأينا من تواصيهم به ـ انظر ص٩١ ـ حيث يلزم صاحب المذهب الذى يسره أن يكون متبوعا، بألا يقلده أحد. وبالأولى ألا يقلد غيره، وينهى الشافعية مذهبيا عن أن يقلد المجتهد غيره.

ولو قدرت ارتباط التجديد بالاجتهاد على نحو ما بيناه ـ انظر ص١٨ ـ لأدركت الأمر العظيم، الذى تدفع به فكرة التجديد للحياة العقلية والعلمية، إذ تعينها على التحرير والترقى.

ويعتمد هذا التأصيل للنفور من التقليد وكراهيته على الخطة المتبعة، فى إعداد المتعلمين أنفسهم، وألا يؤخذوا بما لا يفهمونه، وأن تترك لهم الفرصة الكافية، من حرية الفهم، بالصبر عليهم، بعد نهيهم عن أن يسلموا بما لا تقبله عقولهم، كما كان الشافعى يحرض طلابه على ذلك، ونؤكد أن العقل إنما يقبل الحق، وأن عليهم رفض مالا تقبله عقولهم فى أناة ـ ص٩٢ ـ.

ونمضى فى سبيل هذا التركيز لآثار المجددين، المذكر بما نفيد منه فنتقدم إلى بيان:

ما قدم المجددون للحياة العاطفية والفنية

فنرى من وجوههم. الذين هم أمثلة فى الصلاح والتقوى، من رقة النفس ورفاهة الحس ما لا تكاد تجده عند كبار المتفننين، فى أحدث العصور، وعند أرقى الشعوب.

وقد مضى من ذلك فى بيان عمل المجددين أمر عمر بن عبد العزيز إذ يضطرب اضطرابا بينا عند سماع أصوات مغنية مجيدة، ويبكى من ذلك حتى تبل دموعه لحيته، ويكف عن لوم قاضيه على إسرافه المنفعل بالموسيقى والغناء ـ انظر ص٧١، ٧٢.

ولا تنس فى ذلك عن عمر بن عبد العزيز نفسه فيمن لهم صنعة فعلية فى الغناء وأصوات ثم إلى جانب ذلك ما نقلوا من التفتح الفنى لأبى سهل الصعلوكى، وإنشاده ذلك الشعر العاطفى الفياض بالوجد، فى مجلس إملائه، إلى ما يروى من أمره مع أبي نواس ونظمه فتوى القوم فى أن من مات محبا كتب له أجر شهادة ـ انظر ص١٠١ ـ.

وقد سمعنا من هذا التفتح الفنى ما كان من ابن سريج مع ابن أبى داود صاحب كتاب الزهرة، الذى هو مجموعة نادرة فى الأدب العربى عن شعر العاطفة، وألوان الحب، ومجالاته.

وبهذا التفتح الفنى كان منهم، بل من جلتهم أصحاب الشعر فى تلك العاطفة الإنسانية كالشافعى نفسه رضى الله عنه ـ ص ١٠٠ ـ إلى جانب فنيته العامة بما هو شاعر صاحب ديوان ـ ص١٠١ـ.

وكانت لهم تلك الفتاوى الفنية فى مشكلات عاطفة الحب، على ما قدمنا من نظم الشافعى لتلك الفتوى ـ انظر ص١٠١ ـ ومن النقد الفنى لمن تمنى شهر الصوم ليرى ليلة القدر فيدعو الله أن يريح العاشقين من الهجر، فيقول له أبو سهل نظما ما معناه أنه:

ليس فى الهوى طيب ولا لذة سوى معاناة ما يقاسى فيه من الهجر.

وبذلك يضع أولئك المجددون، الذين عرضنا لهم، بمناسبة ذكرهم فى التجديد، كما يضع غيرهم من سائر العلماء الصلحاء، الأساس السليم الصحيح لمثل هذه المنازع الإنسانية، بارئة من الانحراف والخطأ السلوكى،

ويجعلون أصحاب الكلام فى الدين هداة لهذا الشباب، حركاته النفسية الفطرية، يقولون فيها القول المتفهم لواقع الحياة، القادر على حسن التوجيه لها، توجيها يقبل منهم، حين لا يتزمتون ولا يحاربون الفطرة.

وفيما قدمه أولئك المجددون عن الفن ومكانه فى الحياة ما يرأب هذا التصدع، الذى تتعرض له حياتنا الحاضرة، إذ تجتهد الدولة فى ألوان من النشاط الفنى، ومع هذا يقرر أصحاب القول الدينى، فى الوقت نفسه حرمة هذا التفنن، فيضيع الناس ـ ولاسيما الشباب ـ بين هذين الاتجاهين المتقابلين، وينتهون بدفع الحياة إلى الطرف المحبوب، فى غير اتزان ولا تماسك، وهما الضابطان اللذان كان يستطيع المقتدى بهؤلاء المجددين أن يقدمهما للحياة، ويحميهما من الزلل والانحراف، لو كان له هذا الفهم لمكان العاطفة، وموضوع الفن، على نحو ما أدرك أو عرف المجددون الأسوياء.

والمجددون الذين عرضنا لهم حتى القرن الرابع لا تقف آثارهم عندما بينا بل زادت على ذلك أموراً حيوية عملية هامة مثل:

ما قدم المجددون للحياة العملية

وصلة المنتمين للدين بالحياة العامة عندنا رثة مضطربة منذ دهور، ولو رجعت النظر إلى العصر الحديث فقط لوجدت الآثار السيئة لهذا الاضطراب فى علاقة متعلمى الدين بالحياة ، ولوضح لك أن خطواتنا على طريق النهوض، ومسايرة ما حولنا كانت خطوات مرتبكة غير متزنة، فى كل مجال من مجالات الحياة العامة، وكان ذلك سببا لخسائر غير قليلة، خسرناها فى حركاتنا الاجتماعية، علمية، وسياسية، واقتصادية، وغير ذلك بفعل التصدع الاجتماعى لكياننا ومجموعنا قبل فعل كل شيء غيره.

وأقرب ما تراه من ذلك فى السياسة مثلا أن الأستاذ الإمام محمد عبده لا يؤازر مصطفى كامل، وأن تطورنا القانونى، واقتباسنا للتشريعات الحديثة يربك

طريقه ضعف اتصال البيئة الدينية بالحياة مما دفعها إلى التمسك الساذج، والتوقف العنيد.

وتعليمنا لاتزال تمزقه الثقافات المتعددة، الموزعة إلى دينية ودنيوية، مما له أسوأ أثر على وحدة الأمة.. بل إن هذا المظهر الممزق ظل بارزا فى الأزهر نفسه، حين أريد له أن يتصل بالحياة، ويرأب ذلك الصدع فى وحدتنا، ففى الأزهر شيخ وإمام، وله مجالات تعليمية، ومعه مدير لجامعة الأزهر وكلياتها. كأن المشيخة لا تكون إدارة والإدارة لا تكون مشيخة!!

والباحث الاجتماعى الحق يجد من عدم سلامة الصلة بين المنتسبين إلى الدين والحياة أبعد الأغوار، وأدق الأسباب فى تخلفات لنا كبيرة، ونحن بحمد الله الذى لا يحمد على مكروه سواه، نحتفظ بزوائد، يخلفها التطور، ونحميها فى أرقى بيئاتنا العقلية، كالجامعة مثلا .. ألا ترى أن فيها كلية العلوم، ومعها فى الدليل كلية بيت العلوم، أو دار العلوم، وللعلوم معنى فى كل واحدة يختلف تماما، عما عدا معناها فى الأخرى، وليس فى الأمر إلا تسمية غير دقيقة، ظهرت فى وقت كانت فيه الصلة المضطربة بين الأزهر والحياة عاملا دافعا إلى إيجاد مثل مدرسة دار العلوم.. ثم تطورت الدنيا وسارت، وتحدد معنى العلوم، والآداب، ولكننا لم نتشجع على تغيير اسم دار العلوم، التى هى مدرسة معلمى اللغة العربية، حتى حين سلكناها بين كليات الجامعة الجديدة فلم نحرر العبارة. ولم نسم الأشياء بأسمائها، فبقيت لنا كلية العلوم ومعها كلية بيت العلوم.

والمجتمع الذى هذه درجة شجاعته التطورية تؤذيه أشد الإيذاء تلك العلاقات المضطربة، بين أصحاب الدين وبين سائر طبقاته، لابد تحديد هذه العلاقة وتقويتها من ألزم ما يلزم لتسديد خطواتنا.

* * *

وبهذا الإجمال عن فساد العلاقة بين الدين والحياة العاقلة، وأضراره الكبرى، نجد المجددين إلى القرن الرابع يقدمون لنا نماذج ومثلا من سلامة تلك العلاقة وصحتها ووضوحها، **فالمجدد الأول (عمر بن عبدالعزيز)، باتفاق المتحدثين في هذا التجديد خليفة، أى حاكم صاحب سلطان عام، دبر شئون الدولة كلها** من حربية، ومالية، وعلمية، وعملية، فلم تمنعه مباشرة الحكم وممارسته الفعلية، من أن يكون مجددا اعتقاديا، وأن يحتسب له فى ذلك إحياء السنة، وأمره بجمعها وتنظيمه لذلك الجمع.

ولم يخالج أحداً أى شعور بانفصام بين الصفتين الدينية بالأمانة الكبرى، والدنيوية بالتدبير للحياة كلها.. بل إن مما يوقف عنده فى هذا الانسجام أننا نرى هذا الذى اتسقت فيه الصفتان يقدم للحياة فى جوانبها المختلفة أمثلة قويمة، ومبادئ جوهرية، تقوم بها الحياة، بجانبيها الدينى والدنيوى.

ففى الدين نراه يفسر التدين ذلك التفسير الحيوى، الذى نفتقده، فلا نجده بسهولة عند كثيرين وذلك إذ يقرر أن التدين **أمر حيوى عملى، لا طقوس لاهوتية، وانطواءات انعزالية وما أشبه**، وذلك التقرير منه حين يؤثر **وضع الأموال فى الأكباد الجائعة، على أن يصرفها فى كسوة البيت** ـ انظر ص ٧٨ ـ وبهذا التوجيه الحى للتدين يوجه السياسة والحكم تدبيرا مؤمنا خالصا لوجه الله، فيقرر الشعور بالمسئولية، التى توجب على الحاكم أن يؤدى إلى كل واحد من الأمة حقه دون أن يكتب إليه فيه أو يطلبه منه ـ**انظر ص٧٧** ـ وأن يذكر أن ما تقلده من شئون الناس سيسأل فيه ولا مفر عن الصغير والكبير، والفقير والمريض، والمظلوم، والغريب و...، ولابد أن تثبت له حجة، يوم الحساب حين يسأل عن كل أولئك.

وهكذا كان اتحاد الصفتين مصدراً لذلك الخير كله على الحياة، حينما كان ذلك الاتحاد أصيلا قويا.

وتجاوز مركز الحاكم الكبير إلى أعوانه من بعده، فترى رسله وسفراءه، وهم ألسنته ووجوهه، وممثلوه، فإذا بينهم ذو الصفة الدينية، الذى اعتبر مع ذلك في الدين لسان الأمة، وهو **البلاقلاني**، الذى كان يوفد إلى دولة الزومان الشرقية، وصلة المسلمين بها أدق الصلة وأهمها ــ **انظر ص ١٥٨** .

وكذلك كان اتحاد الصفتين، فى مثل المجال السياسى مصدر خير على الحياة، تبينه تجارب المجددين فى الإسلام، فكانت الحيوية اللبقة، وسعة الأفق في رجل الدين، وتمرسه بشئون الحياة وبيئاتها المختلفة،مع تعمقه فى علمه الدينى وعظم نشاطه، وضخامة آثاره.

ثم تدع هذه الآفاق الحاكمة، فى الإمارة والسفارة، لتنظر فى النشاط الحيوى لأفراد المجتمع العاديين فإذا هذا الشافعى الإمام الفقيه رأس المذهب، يدخل الحياة بالرماية والرواية معا، ويأخذ فى الرماية عشرة من عشرة، فيأخذ فى الرواية تلك الإمامة المذهبية، ويظل بعدها ـــ كما رأينا ـ يشجع الرماية، ويدفع للمتفوق فيها ما معه يومها من مال ـ **انظر ص ٩٧** ـ فتكون هذه الرياضة فيه خير توجيه لأصحاب العلم الدينى، حين يرجون أن يسهموا فى نشاط الحياة بفعل ومشاركة.

ولو دعوا ماضيهم، وفهموا حاضرهم لتخيروا مثل صنيع الشافعى، فى اتصالهم بالحياة، ولأدركوا أن المسرح وأشباهه ليس مجالهم، فكل ميسر لما خلق له، وهم ميسرون لفنون لها جديتها وعمقها، وعدم الريبة فيها.

* * *

ويظل بعد ذلك كله من جوانب اتصال أصحاب العلم الدينى بالحياة أن يمارسوها بأناقة نفسية وترفع روحى يدعمه إيمانهم، ويعززه تدينهم، فيمضون إلى الترفع الكريم، الذى رأينا مثلا منه فى سلوك أبي سهل الصعلوكى ـ **انظر ص ٥٨**.

وهم بهذا الترفع أدنى الناس إلى التصوف الصحيح العامل، غير المنعزل، الذى تكون القدرة منهم فيه، فيرهبهم الحكام، ويهالهم الظلم، ويغير بوجودهم الطغيان، ويؤدون للحياة أقوم إصلاح، حين يكونون القوة المناضلة عن الشعب، المناصرة، كما وضعهم التفكير الإسلامى.

ولو كانت مهمتهم بالحياة العملية أقوى ما تكون فى هذه الناحية السلوكية وحدها لكانت أعظم ما ينفع به التدين الحياة، ويسعدها، ويشعرها بمكانه العتيد الوطيد بين أهلها.

ختام
الجزء الأول

الآن أضع القلم، لتكون فى الزمن فسحة تخدم فيها الترجمة التجديدية، لسائر المجددين على مر الدهور، ولئلا يضخم الكتاب فيكون صعب التناول، والدوران فى الأيدى، مع أن الهدف الأكبر منه أن يشيع فى الشباب نواحى الحيوية النابضة من أعمال أولئك المجددين مما يصلحون به أن يكونوا مثلا صالحة، وقدى حسنة إلى أزمنة متطاولة، فذلك هو أوضح ما اتجهت إليه الرغبة فى تأليف هذا الكتاب.

ولا علينا مع هذا أن تكون فكرة التجديد عند أسلافنا اجتماعية سليمة، وأن تكون قد أدت فى الماضى مهمتها للمجتمع الإسلامى، أو عاقتها عوائق عن أداء ذلك.. أو.. أو... بل لم نعن مطلقا بالوقوف عند مستندهم فيها أو نتتبع الكثير من كلامهم عنها، واكتفينا، بما يحقق لنا الهدف العملى الحيوى، بشيوع فكرة التجديد، وتردد القول فيها، والانتهاء بها إلى حديث أو أثر، فيحل لنا بعد ذلك كله أن نقول فى غرضين:

أقربهما :

هو الإفادة من حياة أشهر الذين جعلوهم أعلاما على طريق التجدد المستمر.

وأبعدهما :

أن تتقرر فكرة التطور الديني، فيمضى المخلصون إلى الحديث الآمن عن التجديد الديني.. وتلك هى الخطة والهدف، وذلك ما نأمل أن ينفسح العمر له، بعد الفراغ من الهدف الأقرب بترجمة سائر أولئك الأعلام المعدودين بتلك الترجمة التجديدية فيي:

الجزء الثاني

وأوله ترجمة الغزالي المجدد:

صدر من الأعمال الكاملة للأستاذ أمين الخولى:

١ ـ من هدى القرآن فى رمضان.

٢ ـ فى رمضان.

٣ ـ فى أموالهم.

٤ ـ من هدى القرآن ـ القادة والرسل.

٥ ـ مشكلات حياتنا اللغوية.

٦ ـ مالك بن أنس.

الفهرس

قضايا إسلامية لماذا؟ ٣
على سبيل التقديم ٥
مقدمة خطة وهدف ٩
التجديد.. قديماً ٢١
التجديد .. والخبرة ٢٣
ملاحظ ٢٧
التجديد حديثا ٣٥
التجديد .. والتطور ٤٣
أسس التطور فى الإسلام ٥١
فيم يكون التطور الدينى؟ ٥٥
التطور فى العقائد ٦١
تطور العبادات ٦٥
كتاب التنبئة بمن يبعثه الله على رأس كل مئة ٦٩
رب يسر ٧١
١ - عمر بن عبد العزيز .. المجدد ٧٣
الشعور بالمسئولية ٧٧

حرية الرأى .. والاعتقاد ٧٩
العدل الاجتماعى أو الاصلاح الثائر ٨٣
نفور من الرق ٨٥
٢- الشافعي المجدد ٨٧
منهج تفكيره ٩٣
شخصيته الاجتماعية ١٠٧
٣- ابن شريح المجدد ١١٧
٤- أبو سهل الصعلوكي المجدد ١٢٧
تفتحه الفنى ١٢٩
٥- أبو الحسن الأشعرى المجدد ١٣٣
٦- الباقلانى .. المجدد ١٤٥
أ) ضريبة المعرفة ١٤٩
ب) حيوية الباقلانى ١٥١
جـ) لباقة البلاقانى ١٥٢
ماذا تفيد الحياة اليوم مما قدم مجددو القرون الأربعة ١٥٥
ختام الجزء الأول ١٧٣

مطابع
الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ٨١٣٨/ ٢٠٠١

I.S.B.N 977 - 01 - 7210 - 3

بين الحلم والواقع كانت مسافة زمنية ربما بدت لى طويلة أو مختلفة ولكن الأهم أن الحلم أصبح واقعًا ملموسًا حيًا يتأثر ويؤثر، وهكذا كانت مكتبة الأسرة تجربة مصرية صميمة بالجهد والمتابعة والتطوير، خرجت عن حدود المحلية وأصبحت باعتراف منظمة اليونسكو تجربة مصرية متفردة تستحق أن تنتشر فى كل دول العالم النامي وأسعدنى انتشار التجربة ومحاولة تعميمها فى دول أخرى. كما أسعدنى كل السعادة احتضان الأسرة المصرية واحتفائها وانتظارها وتلهفها على إصدارات مكتبة الأسرة طوال الأعوام السابقة.

ولقد أصبح هذا المشروع كيانًا ثقافيًا له مضمونه وشكله وهدفه النبيل. ورغم اهتماماتى الوطنية المتنوعة في مجالات كثيرة أخرى إلا أننى أعتبر مهرجان القراءة للجميع ومكتبة الأسرة هى الإبن البكر، ونجاح هذا المشروع كان سببًا قويًا لمزيد من المشروعات الأخرى.

ومازالت قافلة التنوير تواصل إشعاعها بالمعرفة الإنسانية، تعيد الروح للكتاب مصدرًا أساسيًا وخالدًا للثقافة. وتوالى «مكتبة الأسرة» إصداراتها للعام الثامن علي التوالى، تضيف دائمًا من جواهر الإبداع الفكرى والعلمى والأدبى وتترسخ على مدى الأيام والسنوات زادًا ثقافيًا لأهلى وعشيرتى ومواطنى أهل مصر المحروسة مصر الحضارة والثقافة والتاريخ.

سوزان مبارك

Bibliotheca Alexandrina
0659494

مكتبة الأسرة

مهرجان القراءة للجميع

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٥٠ قرش